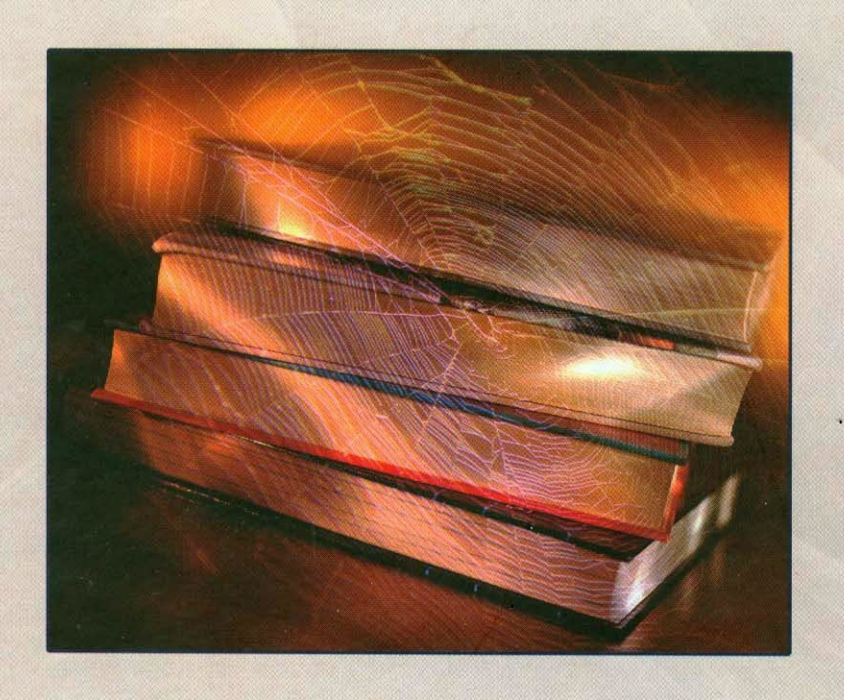


رسالة علمية

موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين

(دراسة تحليلية نقدية)



د. صالح بن محمد بن عمر الدميجي
عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

د. صالح بن محمد بن عمر الدميجي

عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

الطبعة الأولى

(ح) **مجلة البيان، ١٤٣٣هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الدميجي، صالح محمد

موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين. / صالح محمد الدميجي - الرياض، ١٤٣٣هـ

ص ١٠٠٤؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٣ - ٠٦ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الإسلام والليبرالية ٢ - الحرية

٣ - الإسلام والغرب

أ. العنوان

ديوي ٢١٤,٣٢٠٥١ ١٤٣٣/٤٣٤

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٤٣٤

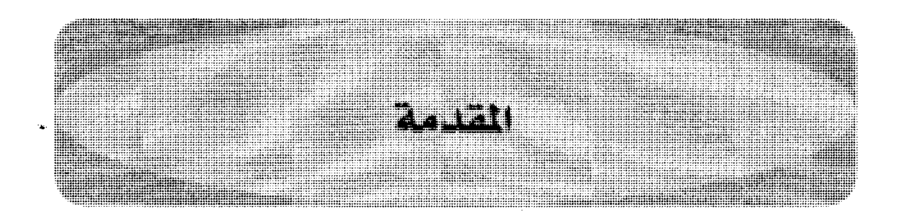
ردمك: ٣ - ٠٦ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة بإشراف د. عبد الله بن محمد القرني، وقد نوقشت بتاريخ ١٤٣٢/٦/١هـ وأجيزت بتقدير ممتاز مع التوصية بطباعة الرسالة وتبادلها بين الجامعات.

للتواصل مع المؤلف

smdomaiji@uqu.edu.sa



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، أمر بعبادته وتوحيده، وبعث رسوله محمداً ﷺ ليرشد الناس إلى ذلك ويبين لهم حقه على عبيده، والصلاة والسلام على من بلغ الدين البلاغ المبين، فأتم الله به النعمة وأكمل به المنة، وأقام به الحجة على العالمين، وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الله حين خلق الإنسان لم يخلقه عبثاً، ولم يتركه هملاً، بل وهبه العقل ليميز به بين الخير والشر، والضار والنافع، ويتدبر في أمور معاشه، ويعرف به فضل الله ونعمه. وأرسل إليه رسله، معرفين به تعالى، وإلى توحيده وعبادته داعين، وبالآخرة والجزاء مبشرين ومنذرين. وختمهم بسيد المرسلين وخاتم النبيين، الذي جاء بالإسلام، ديناً قويماً، جعله الله مهيمناً على الأديان، ليكون الدين الباقي الخالد إلى أن تقوم الساعة، ولتكون شريعته وعقيدته هي المهيمنة على حياة البشرية كلها، ثم تكفل الله بحفظ هذا الدين، فوصل إلينا غضاً طرياً، يمن به على من شاء علماً وعملاً.

وإنما يكون هذا الدين حقيقة واقعة؛ حين يتمثله المؤمنون به في معتقداتهم وعباداتهم، وفي أخلاقهم ومعاملاتهم، وتقوم عليه نظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولا سبيل لذلك إلا بعد العلم به، ومعرفة أسسه وأركانه، وأحكامه ومحكماته.

قال الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه الرسالة: " قال لي قائل: ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له: العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغاً - غير مغلوب على عقله - جهله. قال: ومثل ماذا؟ قلتُ: مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرّم عليهم الزنى، والقتل، والسرقة، والخمر، وما كان في معنى هذا، وهو ما كُلّف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكُفُّوا عنه: ما حرَّم عليهم منه.

وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله، وموجود عاماً عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ﷺ ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

قال: فما الوجه الثاني؟ قلت له: ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يُخَصُّ به من الأحكام وغيرها، وهو ما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويُستَدرَكُ قياساً... وهذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ولم يكلفها كل الخاصة... "[١].

---

(١) الرسالة، للشافعي (٣٥٧ - ٣٦٠) "بتصرف يسير".

وقال أيضاً: " كل ما أقام به الله الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل فيه الاختلاف لمن علمه "[1].

وقال ابن تيمية: " فالأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع هي بمنزلة الدين المشترك بين الأنبياء، وليس لأحد خروج عنها، ومن دخل فيها كان من أهل الإسلام المحض "[2].

وهذه الأصول هي القطعيات والثوابت ومواضع الإجماع، التي أقام الله عليها الحجة بينة في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، ولا مجال فيها للاجتهاد بالتغيير أو التبديل، ولا يحل فيها الخلاف لمن علمها، وهي المحكمات التي يتبعها المؤمنون ويردون إليها ما اشتبه عليهم من أمور دينهم.

ويقابلها المتشابهات وهي التي ينشط إليها من زاغت قلوبهم، وفجرت نفوسهم، فيتبعونها ابتغاء الفتنة، ويعرضون بها عن الآيات المحكمة، فيضربون كتاب الله بعضه ببعض، ويجعلون لأنفسهم الخِيَرة فيما أمرهم الله به، فهم في متاهات الحيرة تائهون وفي مراتع العصيان هائمون.

أما الراسخون في العلم والإيمان فيعلنون -باطمئنان- قائلين: آمنا به كل من عند ربنا، فيردون المتشابه إلى المحكم، وينالون بركة العلم والعمل بكماله وتمامه، وتأنس نفوسهم بطمأنينة التسليم وبركة الانقياد والإذعان.

وإن الله وهو الحكيم العليم وقد ارتضى لشريعة الإسلام أن تكون خاتمة الشرائع؛ فقد قضى أن تكون تامة الأصول والأركان، مسايرة لتقلبات الأحوال والأزمان، مصلحة لأحوال العباد على أتم وجه وأكمل حال.

---

(١) الرسالة، للشافعي (ص٥٦٠).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥/ ٣٩٥).

وهذه الأصول والقواعد التي جاء بها الوحي من عند الله ثابتة لا تتبدل، راسخة لا تتغير، يصلح عليها أمر الناس، وتقوم عليها فضائل التوحيد والعدل، غنية عن التعقب والاستدراك ممن واجبه التسليم والانقياد. يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد: ٢٥].

غير أن الناظر إلى الواقع المعاصر، والحال الحاضرة، عصر الانفجارات المعرفية، والتدفقات المعلوماتية، والتغيرات المتسارعة؛ يرى فيه تحولات كبيرة، ومستجدات متتابعة، وعلى أصعدة متعددة، وميادين متمددة، ومن أخطر هذه التحولات ما يشهده العالم على صعيد الفرق والمذاهب والتيارات، وعلى صعيد الأفكار والمناهج والنظريات، فقد تطورت فرق قديمة، وظهرت تيارات جديدة، وانتشرت أفكار متباينة قديمة وحديثة، أسهمت عوامل متعددة في تلقف بعض أبناء المسلمين لها، وتهافتهم على الانضواء تحت راية من راياتها، والكرع من أجاج ساقياتها.

وكانت الليبرالية واحدة من هذه الرايات، التي تحمل في أحشائها خطورة التمرد، وبين ثناياها وحشية رأس المال المتوثب. تتزين بزي الحسناء، وتتفاصح بلسان البلغاء، طمعاً في مزيد من الخطاب، وسعياً لتكثير الخلان والصحاب.

ولئن كانت الليبرالية قد نشأت تحت ظروف معينة، وتطورت بفعل تغيرات عاصفة اجتاحت أوربا خلال الأربعة قرون الماضية، تماماً كما ينشط الأسير من عقاله، ويندفع من غير وعي بحاله، لا يفكر في شيء سوى التخلص من قيده ووثاقه؛ فإن من البلية أن يحاكيه من كان في واقعه حراً طليقاً، ولم تعرف قدمه قيد الأسر، ولم تنل من جسده سياط الذل والقهر.

الليبرالية، بكل تعريفاتها ولكل أصنافها ومجالاتها؛ تركز على جوهر واحد يتفق عليه جميع الليبراليين، وهو أنها: تعدّ الحرية هي المبدأ والمنتهى في حياة الإنسان، وهي وراء بواعثه وأهدافه، وهي المقدمة والنتيجة لأفعاله. فالحرية هي سيدة القيم دون أدنى حدود أو قيود، ولا فرق أن تكون هذه القيود (حدود الله) أو تكون الحدود (حدود الشريعة)، أو تكون جميعها من صنع البشر.

لقد نشأ الفكر الليبرالي في بيئة غير بيئة المسلمين، وتأصل على غير شريعتهم وأخلاقياتهم، وطُبق في غير مجتمعاتهم، واستهدف علاج آفات وإصلاح عيوب لم تعانِ منها أمتهم؛ فليس عند المسلمين تسلط كنسي على عقول الناس، ولا احتكار كهنوتي للحقيقة، ولا خرافة طقوس تقوم على الخصومة المفتعلة بين الدين والعلم، ومع هذا، هَامَ به أقوام من أبناء المسلمين، وأرادوا أن يستجلبوه فيجلبوا معه العز والتقدم والشرف، فلم يجرُّوا بذلك على أمتهم إلا الذل والتأخر والانكسار، وصعب عليهم بعد ذلك أن يعودوا لما كانوا عليه، فلا هم ظلوا مسلمين صلحاء أتقياء، ولا هم صاروا غربيين خلصاء بل كانت حالتهم: ﴿ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لا إِلَى هَؤُلاءِ وَلا إِلَى هَؤُلاءِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً ﴾ [النساء: ١٤٣].

وربما لم يأخذ الفكر الليبرالي حظه من الدراسات التحليلية والنقدية في حقول الدراسات الإسلامية خلال عقود طويلة مضت، كما حدث مع أفكار وتيارات أخرى، ولعل ذلك يعود إلى أن الليبرالية كثيراً ما تسترت وراء ستار الديمقراطية، وتنكرت أحياناً أخرى بأقنعة الحرية الفكرية، والسعادة الفردية، وقِيَم التحضر والتمدين والتحديث. في أوقات كانت معظم الشعوب العربية والإسلامية تئنُّ تحت وطأة نظم شمولية قمعية، تاقت معها القلوب والشعوب إلى كل معاني الحرية.

وكان من المجالات الخطرة التي اندفع إليها بعض أرباب الخطاب الليبرالي العربي ميادين الأحكام الشرعية والأديان السماوية، خصوصاً دين الإسلام الخاتم، فخاضوا فيه بغير علم، وانتهكوا حرمته بغير دليل، وظهر منهم نقد حاد لما يعرفه المسلمون من دينهم، وتشكيك شامل وصل إلى مسلمات الدين وثوابت الشريعة، دون أن يضبط ذلك ضابط أو يحده حد.

ويتم ذلك تحت ذريعة حرية الرأي والتفكير، ونسبية الحق والحقيقة، وتاريخية المعنى والتشريع، فأوجدوا من الإسلام نسخة مشوهة، لا تربطها بأصل الدين صلة، بل هو في حقيقته انسلاخ تام من الدين الذي جاء به محمد ﷺ والشريعة التي تضمنتها نصوص الكتاب والسنة، واجتهادٌ فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد.

ويأتي هذا البحث هادفاً تتبع النتاج الفكري لأرباب التيار الليبرالي في البلاد العربية الذي ينشط - بشكل غير طبيعي - هذه الأيام، فيما يتعلق بموقفهم من الدين الإسلامي، وكشف حقيقة موقفهم من محكمات الدين ومسلماته، بياناً للحق ونصيحة للخلق.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

- خطورة هذا التيار لتواصي معتنقيه على زعزعة ثوابت الأمة وتشكيكهم في مسلماتها التي لا يمكن لدينها أن يقوم بدونها، فالليبراليون وإن اختلفت نظرتهم إلى الدين إلا أنهم يجتمعون على أنه سبب تخلف المسلمين عن ركب الحضارة الغربية، نبذاً للدين من أساسه عند طائفة منهم، أو تشكيكاً في ثبات أحكامه وشموليتها لكل مناحي الحياة المختلفة عند آخرين، فمع تنوع مشاربهم واختلاف توجهاتهم إلا أن مؤدى فكرهم يصب في قالب واحد، وتأتي هذه الدراسة لتكشف حقيقة هذا التوجه وأثره السلبي على حياة المسلمين.

- تنوع أساليب ووسائل الليبراليين لتحقيق أهدافهم - التي تشربوها أو أشربوها من لدن أعداء الأمة - وما تمثله بعض هذه الأساليب من فتنة لمن يجهل حالهم، ويغتر بمعسول خطابهم، مع أنهم يبطنون ما لا يظهرون في كثير من الأحيان، ويتدثرون بلباس الناصح المشفق، الغيور على أمته ووطنه، مع فقدانهم لحقيقة ما يدعونه، وسعيهم في نقيض ما يظهرونه، وهو ما يجعل الحاجة قائمة وملحة على المنتسبين للعلم الشرعي إلى تتبع مقالاتهم وكتبهم ليتبين الأمر بيقين، وينكشف الحق بجلاء، إحقاقاً للحق، وإزهاقاً للباطل.

- يردد كثير من دعاة الليبرالية أن خلافهم مع علماء المسلمين إنما هو في فهم النص لا في ذاته، وفي الفهم المتطرف للدين لا في حقيقته، وتأتي هذه الدراسة لتكشف حقيقة هذه الدعوى، وتظهر مصداقية هذه المقولة من عدمها؛ ليحيى من حيَّ عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة.

- يجد هذا التيار دعماً قوياً، سياسياً وإعلامياً، فكثير من أربابه تصدروا وسائل الإعلام وأفردت لهم المساحات الواسعة ليتحركوا من خلالها، ويعيدوا الكرة بعد الأخرى، مستفيدين من نفوذهم الصارخ في أجهزة التوجيه والإعلام في كثير من بلاد المسلمين، وهو ما يؤكد الحاجة لدراسة أطروحاتهم دراسة شاملة ناقدة.

منهج الدراسة:

اعتمدت في دراسة هذا الموضوع على الجمع بين عدد من المناهج العلمية الملائمة - في نظري- لطبيعته، والمتمثلة في المنهج: التاريخي، والوصفي، والتحليلي، والنقدي.

فمن خلال المنهج التاريخي تتبعت تاريخ الأفكار التي أعمل على دراستها والتطورات التاريخية التي صاحبتها حتى استقرارها على الصورة محل الدراسة.

واستعنت بالمنهج الوصفي لتوصيف الفكرة محل الدراسة ونسبتها إلى أصحابها، وعمدت في هذا إلى التوسع في نقل النصوص من مصادرها كما هي، رغبة في عدم التجني على أحد، أو تقويله ما لم يقل، أو تحميل كلامه ما لا يحتمل.

ثم انتقلت إلى تحليل الأفكار والربط بين خيوطها، وصولاً إلى نقدها وبيان الوجهة الشرعية حيالها، وقد أكتفي بعرض الفكرة دون نقد إذا كانت الفكرة تكشف عن نفسها؛ رغبة في الاختصار.

وتجنبت الحكم على الأشخاص والأعيان، حيث لم أكن معنياً بذلك قدر عنايتي بالحكم على الفكرة ذاتها. كذلك فليس من أهداف البحث تصنيف الأشخاص والأعيان بقدر ما كان يهدف إلى تصنيف الأفكار والآراء وربطها بأسسها المعرفية والفلسفية.

ينتمي الليبراليون العرب إلى مدارس فكرية متعددة، وينطلقون من منطلقات مختلفة، بيد أني سقت مواقفهم محل الدراسة في سياق واحد، جمعاً لخيوط الفكرة وذيولها، وكشفاً لحقيقتها ومآلات القول بها، ولتتضح اللبنة التي تم وضعها في جدار تلك الفكرة حتى استوت واكتملت.

حدود الدراسة:

تهدف الدراسة إلى كشف موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، فدائرة الموضوع ممتدة زماناً ومكاناً، إلا أني قد اقتصرت على دراسة مقولات الليبراليين المعاصرين من الأحياء أو حديثي الوفاة، ولم أتعرض لغيرهم إلا في سياق تسلسل الفكرة وتطوراتها متى تطلب الأمر ذلك.

كذلك لم يكن للباحث أن يستقصي أقوال جميع الليبراليين العرب في جميع

المسائل محل البحث، ولذلك اقتصرت على عينات ممثلة لغيرها فكرياً وجغرافياً، وربما كان اشتهار أحد بفكرة معينة داعياً إلى انحيازي إليه أكثر من غيره في دراسة تلك الفكرة التي عرف بها أكثر من غيره.

ومن أبرز الشخصيات التي عنيت بفكرها:

من مصر: حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وزكي نجيب محمود، وفهمي جدعان، ونوال السعداوي، وسيد محمود القمني، وجابر عصفور، وفرج فودة، وحازم الببلاوي.

ومن الشام: محمد شحرور، وهاشم صالح، وعبد الرزاق عيد، وعلي حرب، وأدونيس، وعادل ظاهر، ومحمد جمال باروت، وشاكر النابلسي، وبرهان غليون، وناصيف نصار، وجورج طرابيشي.

ومن المغرب العربي محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ومحمد الطالبي، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد الشرفي، وحمادي ذويب.

ومن العراق سيار الجميل.

ومن الخليج العربي أحمد البغدادي، وتركي الحمد، ومحمد جابر الأنصاري، وعبد الله المدني.

وقد اقتضى المقام إدخال أقوال بعض الكتاب ممن لا يتبنون الليبرالية بمفهومها الشامل من أصحاب التوجهات اليسارية، أو العصرانية الغالية. من مثل: عزيز العظمة، ورفعت السعيد، وصادق جلال العظم، وهشام جعيط، وصادق النيهوم، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد سعيد العشماوي، وجمال البنا؛ لشدة ارتباط أفكارهم بالمنهج الليبرالي في القضايا التي هي محل الدراسة من جهة، ولإبراز تفصيلات هذه القضايا وكشف مآلات القول بها من جهة ثانية، ولوحدة الهدف في موقفهم من قضايا البحث من جهة

أخرى، كما عبر عن ذلك أركون بقوله: "خمسة من المفكرين المغاربة: محمد طالبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، محمد قبلي، عبد الله العروي. في الواقع إننا جميعاً ننتمي إلى الجيل نفسه، كما أننا جميعاً مدينون للجامعة الفرنسية بتكويننا العلمي ومواقعنا الأبستمولوجية المختلفة والمتشابهة في آن معاً، يضاف إلى ذلك أننا نشعر بالتضامن التاريخي مع الفضاء المغاربي الكبير الذي ولدنا فيه والذي هو في حالة بحث عن الهوية، إن مساهماتنا تتلاقى حول عدد كبير من المواقع النقدية، ولكنها تختلف فيما يخص طريقة المعالجة واستراتيجيات التدخل العلمي والراديكالية الأبستمولوجية "[1].

وقد اقتضت خطة الدراسة أن تكون وفق التالي:

موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين
دراسة تحليلية نقدية

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، ومنهج البحث، وخطة الدراسة.

التمهيد: المحكمات، ويتضمن التعريف بالمحكمات في اللغة وفي الاصطلاح، ومنزلة المحكمات من الدين.

الباب الأول: الليبرالية.

ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: المفهوم والنشأة.

الفصل الثاني: مجالات الليبرالية.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من الدين.

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص٥٦-٥٧).

الفصل الرابع: الليبرالية في البلاد العربية.

الباب الثاني: موقف الليبرالية في البلاد العربية من مصادر التلقي ومناهج الاستدلال.

ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الليبرالية من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من ثبوت نصوص الوحي وحفظها.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من تلقي الوحي وتفسيره.

الفصل الرابع: موقف الليبرالية من حجية الوحي ومكانته.

الفصل الخامس: موقف الليبرالية من العقل والاجتهاد.

الفصل السادس: موقف الليبرالية من المقاصد والمصالح.

الباب الثالث: موقف الليبرالية في البلاد العربية من عقيدة الإيمان بالغيب.

ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الليبرالية من الإيمان بالغيب.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من الإيمان بالله

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من بقية أركان الإيمان.

الباب الرابع: موقف الليبرالية في البلاد العربية من أصول التشريع.

ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الليبرالية من ثبات الشريعة وشمولها.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من تحكيم الشريعة.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من أصول الفرائض.

الفصل الرابع: موقف الليبرالية من أصول المحرمات.

الفصل الخامس: موقف الليبرالية من أصول الأخلاق.

الفصل السادس: موقف الليبرالية من الحدود الشرعية.

الفصل السابع: موقف الليبرالية من قضايا المرأة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس.

وختاماً؛ فإني أسأل الله تعالى بمنّه وكرمه أن يكتب لي التسديد في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل وهو ما يبتغى به وجهه، وينتفع به كاتبه وقارئه، ولا يفوتني أن أشكر كل من أسهم معي في هذا العمل بتعليم وإرشاد أو تسهيل وإسناد.

وأخص بذلك المشرف على البحث سعادة الدكتور عبد الله بن محمد القرني، الذي شرفت بإشرافه، فقد منحني من علمه وأدبه ونصحه الشيء الكثير، وفتح لي صدره وبيته في كل وقت وحين، فأسأل الله أن يجزيه خير الجزاء وأكمله، وأن يبارك له في علمه وعمله وذريته.

والشكر موصول لعمادة الكلية ممثلة في عمدائها السابق منهم والحاضر، ولرئيس قسم العقيدة، ولمشايخي وزملائي في السنة المنهجية، فقد حظيت منهم بالكثير من الدعم والمساندة، وهو ما كان له بالغ الأثر في نفسي. فلهم مني جزيل الشكر وجميل الثناء.

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر والدعاء لوالدي الكريمين، فلقد منحاني عطفهما ومحضاني نصحهما، وصبرا على تقصيري في حقهما، فأسأل الله أن يلبسهما لباس الصحة والعافية، وأن يرفع قدرهما في عباده الصالحين.

ولا أنسى زوجتي وأولادي فلهم إسهام وصبر على مزاحمة حقهم يذكر فيشكر.

وختاماً فما كان في هذا الجهد من توفيق وسداد فهو فضل من الله وحده ومنة، وما كان من خطأ ونقص فمردّه إلى ضعفي وعجزي، وأستغفر الله من ذلك. ولا عدمت أخاً ناصحاً وقف على شيء من ذلك فنبهني إليه، فالعلم رحم بين طلابه، والحق مبتغى أهله.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

د. صالح بن محمد بن عمر الدميجي

٣/١/١٤٣٣هـ

smdomaiji@uqu.edu.sa





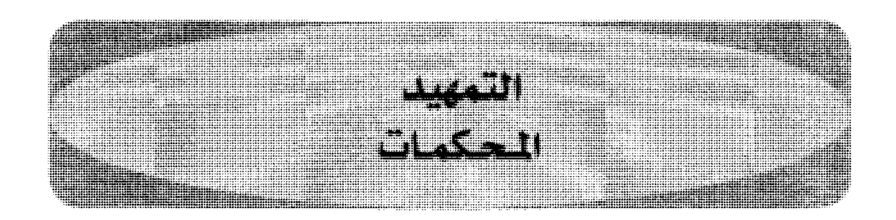
ويتضمن المباحث التالية:

أولاً: المحكمات في اللغة.

ثانياً: المحكمات في الاصطلاح.

ثالثاً: منزلة المحكمات من الدين.





أولاً: المحكمات في لغة العرب:

المحكمات جمع محكم، مأخوذ من حَكَمْتُ الدابة وأحكمتها، بمعنى أحكمت وثاقها، ومنعتُها من التفلُّت والهرب. وإحكام الكلام: إتقانه وتمييز الصدق فيه من الكذب.

جاء في لسان العرب: " أحكمت الشيء فاستحكم صار محكماً واحتكم الأمر واستحكم وثُق. وحَكَمَ الشيء وأحْكَمهُ كلاهما؛ منعه من الفساد.. ومنه حَكَمة الدابة سميت بهذا المعنى لأنها تردُّ الدابة.

والمحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، فعيل بمعنى مُفعل، أُحْكِم فهو مُحكم "(١).

وفي الصحاح للجوهري: " أحكمتُ الشيء فاستحكم أي صار محكماً "(٢).

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة (حكم). "بتصرف يسير".
(٢) الصحاح، للجوهري، مادة (حكم).

وجاء في القاموس المحيط: " بناء محكم أي ثابت يبعد انهدامه، ونقول: أحكمت الشيء أُحكمه إحكاماً فهو محكم إذا أتقنته فكان في غاية ما ينبغي من الحكمة. وأحْكَمه أتقنه ومنعه من الفساد "[1].

فلفظ الإحكام في مبناه اللغوي يتضمن معاني الإتقان والإيثاق والثبات والمنع من التفلت والفساد.

المحكمات في الاصطلاح[2]:

وأما في الاصطلاح فقد تنوعت عبارات أهل العلم في تحديده تبعاً لاتساع مفهومه في لغة العرب، واشتماله على أكثر من معنى.

ويقع المحكم في مقابل المتشابه، ولذا فيتوقف تحديد معناه على استدعاء معنى المتشابه، فكل ما ليس بمحكم فهو من المتشابه، والمتشابه يأتي على صور متعددة.

ويعد مبحث المحكم والمتشابه من المباحث الرئيسة في كل من: علم العقيدة، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، كما أن للمفسرين عناية كبيرة في بيانهما، خصوصاً لدى تفسيرهم لآية آل عمران.

فالمحكمات لفظ قرآني جاء ذكره في القرآن الكريم وصفاً له ولآياته في آيتين كريمتين، قال الله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [**آل عمران**: ٧].

---

(١) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مادة (حكم).

(٢) للدكتور عابد السفياني رسالة مسددة بعنوان المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، أفدت منها كثيراً في هذا الموضوع.

وقال تعالى: ﴿ الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١].

قال ابن جرير الطبري: " أما قوله ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ﴾ فإنه يعني من الكتاب آيات، يعني بالآيات آيات القرآن، وأما المحكمات فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومَثَل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. ثم وصف -جل ثناؤه- هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن ﴿ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾. يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهن ﴿ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ لأنهن معظم الكتاب وموضع مفزع أهله عند الحاجة، وكذلك تفعل العرب: تسمي الجامع معظم الشيء أمّاً له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمّهم "[1].

ولما سئل عبد الله بن عباس عن المحكمات، ضرب لها مثالاً فقال: " المحكمات هي الثلاث الآيات من ها هنا ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ... ﴾ [الأنعام: ١٥١] والتي في بني إسرائيل ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ... ﴾ [الإسراء: ٢٣][2]. وأخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه عن ابن عباس قال في قوله: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ﴾ قال: الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات "[3].

وقد تنوعت أقوال المفسرين في المراد بالآيات المحكمات:

فقال محمد بن إسحاق: " المحكمات هن حجة الرب وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه ".

---

(١) جامع البيان، للطبري (٣/ ١٧٠).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٧٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٣٤٥).
(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم (٢/ ٥٩٢) والمستدرك على الصحيحين، للحاكم (٢/ ٣١٦)، وفتح القدير للشوكاني (١/ ٤٨١).

وقال محمد بن جعفر بن الزبير: المحكمات هي التي فيها حجة الرب وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل".

وقال النحاس: "أجمع هذه الأقوال: أن المحكم ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره".

وقال ابن عطية: "والمحكمات المفصلات المبينات الثابتات الأحكام".

وقال ابن كيسان: "إحكامها بيانها وإيضاحها، وقد يكون إيجابها وإلزامها، وقد يكون أنها لا تحتمل إلا معاني ألفاظها ولا يضل أحد في تأويلها".

وقال ابن كثير: "معنى المحكمات أي: البينات الواضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد"(1).

فعبارات المفسرين تدور جميعها على بيان أوصاف هذه الآيات المحكمات: فمنهم من وصفها بأنها بينات، ومنهم من وصفها بأنها حجة وعصمة ودفع للخصوم، ومنهم من وصفها بأنها بينات واضحات لا تحتاج إلى غيرها، وهذه الأوصاف يؤكد بعضها بعضاً، فالمحكمات بينات واضحات، ولذا كانت أصلاً وعماداً وعصمة وحجة تدفع بها الخصوم(2).

ويمكن بالتتبع والاستقراء حصر الآراء التي فسرت معنى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم في الوجوه التالية:

١- المحكم ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل.

---

(١) انظر: جامع البيان، للطبري (٣/ ١٧٤)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٥٩٢)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١/ ٣٥٢-٣٥٣)، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٤/ ١٠-١١)، معاني القرآن الكريم، للنحاس (١/ ٣٤٥-٣٤٦)، المحرر الوجيز، لابن عطية (٢/ ٣٣٣).

(٢) انظر: المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد السفياني (ص٥٥).

٢- المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجوهاً، فإذا ردت إلى وجه واحد وأبطل الباقي، صار المتشابه محكماً.

٣- المحكم ناسخه وحرامه وحلاله وفرائضه وما نؤمن به ونعمل عليه، والمتشابه منسوخه وأمثاله وأقسامه وما نؤمن به ولا نعمل به.

٤- المحكم الذي ليس فيه تصريف ولا تحريف عما وضع له والمتشابه ما فيه تصريف وتحريف وتأويل.

٥- المحكم ما كان قائماً بنفسه، لا يحتاج إلى أن يرجع فيه إلى غيره، والمتشابه ما يرجع فيه إلى غيره[1].

ومثلما تنوعت عبارات المفسرين في بيان معنى الآيات البينات؛ فقد اختلفت اجتهادات الأصوليين في تحديد المقصود باللفظ المحكم تبعاً لذلك.

فالمحكم عند الحنفية هو اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة النبي ﷺ ولا بعد وفاته بالأولى[2]. وهو عندهم يختص بأوصاف ثلاثة: كونه دالاً على معناه دلالة واضحة، كونه لا يحتمل التأويل ولا التخصيص، كونه لا يحتمل النسخ لا في عهد الرسالة ولا بعده[3].

وأما عند المالكية؛ فالمحكم المتضح المعنى بحيث لا يتطرق إليه إشكال ولا التباس، وهو الأم والأصل المرجوع إليه، ويقابله ما فيه اشتباه كالمشترك والمجمل ويحتاج إلى بيان[4].

---

(١) ذكر هذه الفروق الشوكاني في فتح القدير (١/ ٤٨٠-٤٨١). وصديق حسن خان في فتح البيان في مقاصد القرآن (٢/ ٩). وانظر: تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني (١/ ٢٩٤).

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب الصالح (١/ ١٧١).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٥)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/ ٥١).

(٤) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (١/ ٤٧٤)، الموافقات للشاطبي (٤/ ١٧٦) طبعة دار المعرفة.

ويطلق المحكم عند الشافعية على الواضح المعنى، الظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه، أو باعتبار غيره[١]. بمعنى: أن تكون دلالته واضحة باعتبار ذات اللفظ، أو تكون دلالته واضحة باعتبار غيره، وذلك إذا عقل معناه وعرف بعد تفسيره بنص آخر.

بينما هو عند الحنابلة: ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، وقد يطلق على ما يقابل المنسوخ مطلقاً[٢].

ونخلص من عرض مذاهب الأصوليين[٣] في تفسير المحكم إلى أنهم يلاحظون في تعريفهم للمحكم الأوصاف التالية:

١- الحفظ وعدم التغير والتبديل.

٢- الوضوح والبيان.

وهذا أمر مشترك بينهم جميعاً، ومن لاحظ الصفة الأولى فقط لم يزد على تعريف المحكم بأنه اللفظ الذي لم ينسخ.

ومن لاحظ الصفة الثانية؛ فسر المحكم بأنه اللفظ البين، أو اللفظ المستقل بنفسه الذي لا يحتاج في البيان لغيره[٤].

ومن خلال هذا العرض لمفهوم المحكمات لدى المفسرين والأصوليين، يتضح أن ثمة خصائص للمحكمات، تلازمها وتميزها، وهذه الخصائص وردت الإشارة إليها في آية آل عمران، وهي كالتالي:

---

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (ص١٢٦) وإرشاد الفحول، الشوكاني (ص٣١).
(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى (١/ ١٥١-١٥٢) وأصول الإمام أحمد، د. عبد الله التركي (ص١٦١).
(٣) انظر عرضاً أوسع لمذاهب الأصوليين في هذه المسألة؛ المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد السفياني (٢٠-٤٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣٨-٣٩).

١- كونها بينات، وهذا مأخوذ من وصفها بأنها عماد وأصل وأساس، والإحكام من معانيه الإتقان، فهي أصل وأساس يُرد إليها عند الاشتباه، ولا يُرد إلا إلى الواضح البيِّن، ولا يرتفع الاشتباه إلا بالرد إلى البينات، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. فالراسخون يردون محل الاشتباه إلى المحكمات لأنها أصل وأساس يرفع الاشتباه، ولا يرفع الاشتباه إلا البينات.

٢- كونها أصلاً وأساساً والدليل على ذلك أن المحكمات وصفت في الآية بأنها أم الكتاب أي: أصله وعماده.

٣- كونها حجة تدفع الخصوم وأهل الزيغ، وهذا الوصف مأخوذ من الآية نفسها؛ لأن أهل الزيغ والفتنة إنما فتنوا وزاغوا لما تركوا المحكمات، وهي حجة عليهم تكشف باطلهم وتدحضه، وكذلك صنع علماء أهل السنة في الرد عليهم.

٤- كونها عاصمة من الضلالة، وهذا الوصف مأخوذ من الآية؛ لأن الراسخين في العلم لما عملوا بها وردوا إليها المتشابهات عصمهم الله من الضلالة، وأهل الزيغ لما أعرضوا عنها لم يعصموا من الضلالة.

٥- كونها محفوظة غير منسوخة، وهذا الوصف مأخوذ من قوله تعالى: ﴿مُّحْكَمَاتٌ﴾ كما مر بيانه في المعنى اللغوي وكلام المفسرين، وقد نص الأصوليون أنهم إذا أطلقوا القول بأن النص محكم، فإن هذا يفيد أنه محفوظ غير منسوخ[1].

---

(١) انظر: المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد السفياني (٥٥-٥٦).

وقد يعبر عن المحكمات بالثوابت في مقابل المتغيرات، أو بالقواطع في مقابل الظنيات[1]، ويكون المراد بالمحكمات والثوابت والقطعيات الأحكام القطعيّة التي لا تقبل تغييرًا أو تبديلاً سواء أكانت أحكامًا عقديّة، أم أحكامًا عمليّة أم أحكامًا تهذيبيّة[2].

وتستمدّ الأحكام القطعيّة وصف (المحكمات) أو (الثوابت) من طبائع النصوص الشرعيّة التي وردت فيها، حيث يجب أن تكون تلك النصوص نصوصًا قطعيّة في ثبوتها بحيث يكون ثمة قطع ويقين في صحة نسبتها إلى مصدرها، وقطعيّة في دلالاتها على المعاني المرادة لله منها بحيث لا يجد المرء خلافًا أو اختلافًا بين عاقلين متجردين إزاء معانيها لوضوحها وصراحتها وجلائها. وتعدّ النصوص قطعيّة الثبوت إذا كانت قرآنًا، أو سنّة صحيحة ثابتة، كما تعدّ النصوص قطعيّة في دلالاتها إذا كانت معانيها واضحة وصريحة لا تقبل مجالاً للتعددية أو الاختلاف. فإذا توافر في النصّ هذان الأمران أنتج حكمًا قطعيّاً، وعرف ذلك الحكم بالثابت أو القاطع أو القطعيّ أو المؤبّد أو المحكم[3].

وأمّا إذا لم تتوافر في النصّ القطعيّة إن في جانب الثبوت أو في جانب الدلالة، فإنّ ذلك النصّ لا يمكن له أن ينتج حكمًا قطعيّاً أو ثابتًا، بل تظل الأحكام المستقاة منه أحكامًا قابلة للاجتهاد والاختلاف، وفق شروط الاجتهاد المعتبرة وأدواته المحددة في (الحكم المجتهد فيه) وفي (المجتهد نفسه) كما سيأتي معنا في الفصل الخامس من الباب الثاني.

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - الزركشي - تحقيق مجموعة من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، طبعة ثانية عام ١٩٩٢م).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة (ص١٠١ وما بعدها).

وأما تحديد المحكمات وحصرها في عدد معين فقد لا يكون دقيقاً، لكون المحكمات تشكل (معظم القرآن) لكن اجتهد أهل العلم في التمثيل لها، كما فعل ابن عباس رضي الله عنهما بذكره آيات سورتي الأنعام والإسراء؛ فإن هذه الآيات قد اشتملت على عدد من المحكمات، ومنها:

١ - وجوب عبادة الله وحده وتحريم الإشراك به.

٢ - وجوب بر الوالدين والإحسان إليهما.

٣ - وجوب حفظ النفس وتحريم قتلها بغير حق.

٤ - تحريم سائر الفواحش ومنها الزنى.

٥ - وجوب حفظ المال وأداء الحقوق.

٦ - وجوب الوفاء بالعهد.

٧ - وجوب العدل في الإنفاق والوزن بالقسط.

٨ - تحريم الكبر والأخلاق الفاسدة.

٩ - وجوب اتباع صراط الله المستقيم.

١٠ - تحريم اتباع السبل المضلة.

ويمكن ربط هذه الأمثلة بما اشتهر بين العلماء بالضرورات الخمس، وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العرض، وحفظ المال، وحفظ العقل.

قال الشاطبي: "ولا ريب أن النصوص التي أوجبت حفظ هذه الضروريات من الكتاب أو السنة أنها من النصوص المحكمة البينة التي هي من الوضوح بحيث لا

تحتاج إلى بيان، بل عدها بعض أهل العلم من الضروريات في كل ملة "[١].

فهذه الأمثلة التي ذكرها ابن عباس تمثل في حقيقتها أساس الشريعة ومحكماتها، وتحفظ الضروريات الخمس، ولم تقتصر على الأصول الاعتقادية، بل شملت الأصول العملية[٢].

ويعدد د. يوسف القرضاوي مجالات الثوابت في الشريعة بقوله: "نجد الثبات يتمثل في العقائد الأساسية الخمس، من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... وفي الأركان العملية الخمسة من الشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام، وهي التي صح عن الرسول ﷺ أن الإسلام بني عليها.

وفي المحرمات اليقينية من السحر، وقتل النفس، والزنى، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، والغصب، والسرقة والغيبة والنميمة، وغيرها وهو ما يثبت بقطعي القرآن والسنة.

وفي أمهات الفضائل من الصدق، والأمانة، والعفة، والصبر، والوفاء بالعهد، والحياء وغيرها من مكارم الأخلاق التي اعتبرها القرآن والسنة من شعب الإيمان.

وفي شرائع الإسلام القطعية في شؤون الزواج، والطلاق، والميراث، والحدود، والقصاص، ونحوها من نظم الإسلام التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة فهذه الأمور ثابتة، تزول الجبال ولا تزول "[٣].

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/ ١٠) طبعة دار المعرفة.

(٢) انظر: المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد السفياني (ص٤٤-٥١).

(٣) الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي (ص١٧٨).

ويحدد في موضع آخر مجالات المحكم القطعي في مقابل غير المحكم الذي يسوغ فيه الخلاف إذا وقع باجتهاد صحيح، يقول: «نستطيع أن نحدد مجال الثبات، ومجال المرونة، في شريعة الإسلام ورسالته الشاملة الخالدة، فنقول: إنه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب. الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات. الثبات على القيم الدينية والأخلاقية والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية»[1].

وتمثل الضروريات الخمس قاعدة المحكمات وأساسها، فالنصوص الدالة عليها محفوظة لا تقبل تغييراً أو نسخاً، وواضحة لا تحتاج لتأويل، وهي أصول ترد إليها ما يشتبه على أفهام المكلفين.

منـزلة المحكمات من الدين:

تحتل المحكمات فيما يتعلق بأحكام الدين والشريعة الصدارة من حيث الأهمية والمنزلة، والأولوية في الدرجة والمكانة، ولا يعكر على ذلك تنوع أو اختلاف عبارات أهل العلم من المفسرين والأصوليين في تحديد المقصود بها، إذ الكل يجمع على أوصاف معتبرة في التمييز بين المحكم والمتشابه، وهي الأوصاف التي تؤمن لمن اعتبرها السبيل الواضحة في الوصول إلى الدين الحق الذي يرتضيه الله من عباده.

ويمكن إجمال المنزلة التي تتبوؤها المحكمات، والمصالح المتحققة لمن اتبعها والتزم بها في حصول الهدى والسلامة من الانحراف في المسائل العلمية والعملية. فمن اتبع المحكم ورد إليه ما وقع له من المتشابهات فقد هدي للصواب والرشاد، وكفي الزيغ والارتياب. ويكون قد وفق للعلم والعمل الصحيح الواضح المحفوظ، الذي يحفظه من الالتباس ويعصمه من الضلالة ويجعله على صراط مستقيم، وسواء علم ذلك بالتفصيل كالعلماء الراسخين أو علمه إجمالاً بحسب حاجته ودرجته.

(١) الخصائص العامة للإسلام، د. يوسف القرضاوي (ص٢٠٥، ٢٠٤).

قال الشاطبي : " فجعل -الله- المحكم وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه هو الأم والأصل المرجوع إليه، ثم قال سبحانه : ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران : ٧]، يريد وليست بأم ولا معظم فهي إذاً قلائل . ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه، وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية "[١].

ويؤكد ابن كثير هذا المعنى، فيقول : "يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب أي بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه وحكَّم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى ومن انعكس انعكس، ولهذا قال تعالى ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران : ٧] أي أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه "[٢].

وقد كان هذا هو شأن خير القرون وهم صحابة رسول الله ﷺ رضوان الله عليهم حيث ثبتوا على الأصول الاعتقادية والعملية، وردوا المتشابه إلى المحكم، وقد أحسن الشاطبي في الاستدلال بحديث الطائفة الناجية وقوله عليه الصلاة والسلام في وصفها لما سئل عن صفاتها قال : (ما أنا عليه وأصحابي)[٣] بقوله : " فإن المخالف لهم في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية "[٤].

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٤/ ١٧٧-١٧٨) طبعة دار المعرفة.
(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٣٤٥).
(٣) الحديث أخرجه الترمذي برقم (٢٦٤١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.
(٤) الموافقات، الشاطبي (٤/ ١٧٧-١٧٨) طبعة دار المعرفة.

ومن خلال هذه الصفات المهمة والمؤثرة لهذا النوع من الأحكام (المحكمات) تأتي أهميتها ووجوب رعايتها من قبل المكلفين وعدم معارضتها بما يعود عليها بشيء من الإبطال أو النقص.

ومن الأمثلة التي تبين أهمية رد ما يشتبه على المكلفين إلى المحكمات والأصول، وأن في ذلك العصمة من الانحراف في فهم النصوص أو تعطيل بعضها، المثال التالي:

(حفظ الدين) فهو الضروري الأول، ويحفظ من جانبين - كما قرر العلماء - من جانب الوجود؛ وذلك: بالأمر بالتوحيد والإيمان وإظهار أحكام الشريعة، ومن جانب العدم، وذلك: بمنع الارتداد عن الدين والسخرية منه، من خلال إقامة حكم الردة، والذب عنه بكشف شبهات أهل الزيغ والضلال والأهواء والبدع.

فإذا دخل على بعض المكلفين إشكال في فهم (حرية المعتقد أو الرأي) بحسب مبلغ فهمه من قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وفهم أن حرية التدين وفق هذه الآية مطلقة وغير مقيدة، بحيث يسوغ للمكلف أن ينحل من أي دين أو معتقد متى ما شاء! فهذا الفهم لاشك في أنه يعود إلى أصل حفظ الدين (المحكم) بالإبطال، فلا بد هنا من رد المتشابه إلى المحكم، فيقال: إن الشريعة كفلت لأهل الأديان الأخرى؛ إذا كانوا تحت ولاية المسلمين (أهل ذمة) حرية البقاء على ما هم عليه، أو اتباع الإسلام، وهذا الحق مشروط بشروط منها: أن لا تؤدي هذه الحرية للإخلال بحفظ الدين، فيمنع الإلحاد، وتسد جميع الوسائل المفضية إليه، وكذلك منع الإباحية ووسائلها، ونشر الخرافة والضلالات.

وكذلك فإن في منع المسلم من الانتقال من الإسلام إلى الكفر حفظاً لهذا الدين من الانتقاص من قدره وتهوين شأنه في نفوس أهله وغيرهم.

وبذلك يرد كل ما أشكل فهمه في هذه المسألة إلى هذا المحكم، ويرتفع الاشتباه الذي فهمه من الآية: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فوقع رد المشتبه إلى المحكم والفرع إلى الأصل، وتبين أن منح أهل الذمة حرية البقاء على دينهم لا يلزم منه إطلاق الحريات نحو الإباحية والإلحاد والخرافة والظلم والاعتداء[1].

ولذا فإن الواجب على المكلفين المحافظة على هذه الضروريات والمحكمات، من حيث العلم بها والعمل بها، ولا يجوز -بحال- التفريط فيها أو مخالفتها إلى ما يضادها، بل هم مأمورون من الله سبحانه أن يعملوا بتلك المحكمات، وإذا ما اشتبهت عليهم بعض الأمور أن يردوا ما اشتبه عليهم إليها.

قال الله تعالى خطاباً لنبيه ﷺ ولأمته: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

ومخالفة المحكم لم تكن لأحد مهما بلغ علماً وفضلاً، ومهما كانت حالة ضغط الواقع ورغبة مسايرة العصر، أو النهوض بالأمة، وبغض النظر عن حسن النية من عدمها، بل لم يكن ذلك سائغاً حتى لرسول الله ﷺ وهو في أحلك الظروف، المتمثلة في ضعف المسلمين بداية البعثة وقوة الباطل في تلك الفترة، ولم يكن له ذلك مع أحب الناس إليه ﷺ، فكيف بغيره.

يدل على هذا ما ورد في دعوة كفار قريش لرسول الله ﷺ أن يعبدوا معبوده سنة وأن يعبد آلهتهم سنة -وقد كانت هذه الدعوة بمكة قبل الهجرة- قالوا: يا محمد هلم فاتبع ديننا ونتبع دينك، تعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، فإن كان الذي بأيدينا خيراً

---

(١) انظر: المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد السفياني (ص٥٨-٦٠).

وهو ما في يدك كنت قد شركتنا في أمرنا وأخذت بحظك، فقال: (معاذ الله أن أشرك به غيره). فكان هذا الرد الحاسم القاطع من النبي ﷺ: (معاذ الله أن أشرك به غيره) ثم ينزل الوحي مؤكداً قيمة الثبات في العقيدة قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١ - ٦][1].

مثال آخر يؤكد حرص النبي ﷺ على ثبات الحكم الشرعي وإحكامه؛ وهو تطبيقه للحدود بغض النظر عمن يقام عليه الحد ومن ذلك ما ورد في قصة المخزومية التي سرقت وحاولت قريش تخليصها بشفاعة أسامة بن زيد رضي الله عنهما لها.

فقد روى البخاري - في صحيحه - عن عروة عن عائشة رضي الله عنها، أن قريشا أهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: من يكلم رسول الله ﷺ ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ، فكلم رسول الله ﷺ فقال: أتشفع في حد من حدود الله ثم قام فخطب قال: (يا أيها الناس إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد ﷺ سرقت لقطع محمد يدها)[2].

ومن ذلك أيضاً قصة الأعمى الذي جاء إلى النبي ﷺ يستأذنه في التخلف عن صلاة الجماعة، فعن ابن أم مكتوم، قال: جئت إلى رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، كنت ضريراً، شاسع الدار، ولي قائد لا يلائمني، فهل تجد لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: (أتسمع النداء؟ قال: قلت: نعم، قال: ما أجد لك رخصة)[3].

---

(١) انظر القصة في الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، تفسير سورة الكافرون.

(٢) كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، ح (٦٧٨٧).

(٣) أخرجه أحمد (٣/ ٤٢٣) ح(١٥٥٧١)، وأبو داود ح(٥٥٢)، وابن ماجة ح (٧٩٢) والحديث في: صحيح أبي داود، الألباني (٥٦١ و ٥٦٢).

وانطلاقاً من هذا، فإننا نعود لنقرر أن المحكمات والثوابت في المفهوم الشرعي عبارة عن مجموع الأحكام العقدية والعملية والتهذيبية التي وردت في شأنها نصوص قطعية في ثبوتها وفي دلالاتها، وتتميز هذه الأحكام بكونها أحكاماً عامة واضحة تخاطب في ألفاظها ومعانيها النوع البشري[1] والإنسان المسلم بغض النظر عن موقعه الجغرافي، وارتباطه الزماني، ومركزه الاجتماعي أو السياسي، وانتمائه العرقي أو الوطني. كما تختص هذه الأحكام بكونها أحكاماً فوق كل الأزمنة والأمكنة والأحوال والأوضاع، إذ لا يمكن لزمان أو مكان أو وضع أو حال أن يؤثر فيها إن بتغيير أو بتبديل أو بتعديل لكونها أحكاماً فوق التاريخ، والظروف والأحوال والأوضاع[2].

ولأهمية هذه القضية، فإن التأصيل المنهجي الموضوعي لمسألة المحكمات والثوابت ينبغي أن يتأسس على معرفة أصيلة بطبائع النصوص الشرعية التي تستند إليها تلك الأحكام الموسومة بالمحكمات والمتشابهات أو الثوابت والمتغيرات، فإذا لم يدرك المرء طبائع النصوص من حيث القطعية والظنية، ومن حيث الإحكام أو التشابه؛ فإنه لن يتمكن المرء بأي حال من الأحوال من معرفة الثوابت من المتغيرات، ولا من معرفة المتغيرات من الثوابت، بل ربما اندفع في بعض الأحيان إلى عد كل الأحكام الشرعية ثوابت ما دامت قد وردت في شأنها نصوص بغض النظر عن طبائع تلك النصوص، ولا يخفى ما في هذا من شطط وحيدة وخروج عن الجادة.

بل ربما دفع الجهل بطبائع النصوص الشرعية بعض المتطفلين على المعرفة الأصولية إلى عد كل الأحكام الشرعية متغيرات تعميماً لفكرة التغير والتبدل والتحول في نتيجة

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (٢/ ٥١٩ وما بعدها) طبعة دار المعرفة.

(٢) انظر: في منهجية التوفيق بين التقيد بالثوابت ومقتضيات المواطنة للمسلمين خارج الديار الإسلامية، أ. د. قطب مصطفى سانو، دراسة منشورة في مجلة الكلمة، العدد (٥٨) السنة الخامسة عشر، شتاء ٢٠٠٨م/ ١٤٢٩هـ.

الاجتهاد في بيان الحكم الشرعي التي تغشى بعضاً من الأحكام الشرعية نتيجة طبائع النصوص التي وردت فيها تلك الأحكام، أو تغير مناط الحكم فيها، ولا تخفى تلك الخطورة الكامنة في تفكير كهذا إذ إنه من شأنه تمييع شريعة الله، وإخضاعها للأهواء والأذواق والأطماع والرغبات المتقلبة والمتناقضة والمتعارضة[1].

وخير من يمثل هذا التوجه هو الخطاب الليبرالي الذي يعارض بشدة قضية وجود ثوابت أو محكمات، تبقى في منأى عن النقد والتغيير والتطور، لكون المرجعية التي يثقون بها هي العقل الإنساني الذي يتغير اجتهاده وتتطور معارفه (وتتبدل مصالحه!) فيتعذر عليه - من ثم - قبول فكرة الثبات من أصلها، خصوصاً بعد سيطرة فكر الحداثة وما بعد الحداثة على الفكر الغربي.

ولما أراد الخطاب الليبرالي العربي أن يصنع له مشروعاً نهضوياً على غرار مشاريع النهضة الغربية، وكان بحكم تكوينه الاستلابي أسيراً لتلك الثقافة؛ فإنه لم ينهض إلى تأسيس مشروعه على أسس جديدة ينطلق فيها من الهوية الدينية والخصوصية الثقافية لأمته، يصوب فيها الخطأ ويقوم المعوج، ويعزز الصواب ويبني عليه ما يراه لازماً للنهوض والرقي.

وإنما كانت وجهته الأولى نقد الثوابت المتجذرة في الأمة اجتماعياً وثقافياً وفكرياً، لكونه صنفها جميعاً (عوائق للتقدم)، ولما كان للجانب الأكبر لهذه المجالات ارتباطه الوثيق بدين الأمة وقيمها، فقد توجه بالنقد الهادم صوب هذا الدين ومسلماته، ومع التسليم بوجود بعض المسلمات المجتمعية الخاطئة والظواهر المؤسفة، التي لا ترتبط بالدين، وإنما بممارسات خاصة هي أبعد ما تكون عن حقيقة الإسلام الصافية، فإن جعل الإسلام - عقيدة وشريعة - هو سبب تخلف الأمة تجنٍّ ظاهر واتهام باطل يفتقر

---

(١) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار (ص٩٨ وما بعدها).

لأدنى معايير الموضوعية والإنصاف، وإذا سلمنا بانتفاء الموقف السلبي المؤدلج المسبق من الإسلام وأهله عند بعض هؤلاء الليبراليين، فإن لبعضهم مواقف حادة حاقدة، بل مساندة متتابعة لكل جهد أو مشروع يعمل على تدمير الإسلام وإبادة أهله.

ولما كانت الحروب الفكرية والغزوات الفكرية تشن على الإسلام من متعصبي الأديان، ومتطرفي الأفكار، تدعمهم في ذلك قوى العالم الغربي السياسية بل العسكرية، فقد كانت الأولوية لتلك القوى تشويه الإسلام لينفر الناس منه، وجهود المستشرقين في هذا لا تخفى، غير أن نتيجة تلك الجهود كانت دون المأمول، ولذا فقد تغيرت الخطة نحو تغيير الإسلام من داخله، وتعديله ليتوافق وثقافة الغرب في توجهاتها العلمانية والمادية.

ومن هذا المنطلق كان من أولويات الخطاب العربي نفي وإبطال مفهوم الثوابت الشرعية والمحكمات الدينية، لكونها تمثل عائقاً أمام إيجاد نسخة جديدة من الدين، لا تتعارض مع الثقافة السائدة، ولا تصادم واقع الأنموذج الغربي في شتى مجالات الحياة، ولا يحتفظ لنفسه بهوية تميزه ويجتمع عليها من ينتمي إليه.

يقول فرج فودة: " إن قواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لا بد أن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية، وقد حدث هذا ومنذ بدء الخلافة الراشدة وحتى انتهت، وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد "[١].

ويقول أركون: " لا توجد أصول دائمة وأبدية، وإنما هناك أصول متغيِّرة بتغير العصور لكي تتناسب مع المستجدات، ومن ثم فالتأسيس النهائي للحقيقة أو للعقل

---

(١) الحقيقة الغائبة، فرج فودة (ص٧٠).

شيء مستحيل؛ لأن الحقيقة أصبحت نسبية، ولم تعد مطلقة وأبدية كما يتوهم الأصوليون من كل الأنواع والأجناس "[1].

بل يؤكد جمال البنا على أن أهم ما تستهدفه الليبرالية هو ضرب الثوابت؛ حيث يقول: "إن أهم ما يفترض أن تتجه إليه الحرية هو هذه الثوابت بالذات التي وإن كانت تقوم بالحفاظ والاستقرار للمجتمع وتمسكه من الانزلاق أو التحلل، إلا أن عدم مناقشتها يجعلها تتجمد، بل وتتوثن وتأخذ قداسة الوثن المعبود؛ هذا كله بفرض أن الثوابت هي دائماً صالحة ولازمة؛ ولكنها لا تكون كذلك دائماً "[2].

وإذا كان أعظم الثوابت عند المسلمين هو عقيدتهم المستمدة من كتاب الله تعالى والمبلغة من رسول الله ﷺ، بما تشتمل عليه من التصديق بالوحي وأن الله قد أوحى بالقرآن إلى نبيه محمد ﷺ، فإن هذه الحقيقة تبدو غير مسلمة لدى كثير من الليبراليين، بل ينبغي أن تكون موضعاً للتساؤل -غير البريء- الذي يكتفي دائماً ببعث الريبة والشك وعدم الحسم المنهجي في مثل هذه القضايا المفصلية، لأنه لم يكن البحث عن الحقيقة عند كثير منهم هو الباعث على البحث والدراسة، لأنهم لا يؤمنون بحقيقة ثابتة فضلاً عن أن ينسبوها إلى الإسلام.

يقول أركون منتقداً التسليم للعقيدة الإسلامية -هكذا بدون قيد-: " وهنا نصطدم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد "[3].

---

(١) معارك من أجل الأنسنة، محمد أركون (ص٣٧) حاشية (٢).
(٢) الحرية في الإسلام، جمال البنا (ص١٢).
(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص ١٥)

بل يجعل هاشم صالح من الإيمان بالعقائد الدينية القطعية عائقاً للتنوير، فلحظة التنوير الرئيسة التي بدونها لا يمكن أن ينشأ أي تنوير هي أن تصبح العقائد الدينية عرضة للدراسة العقلانية النقدية[1].

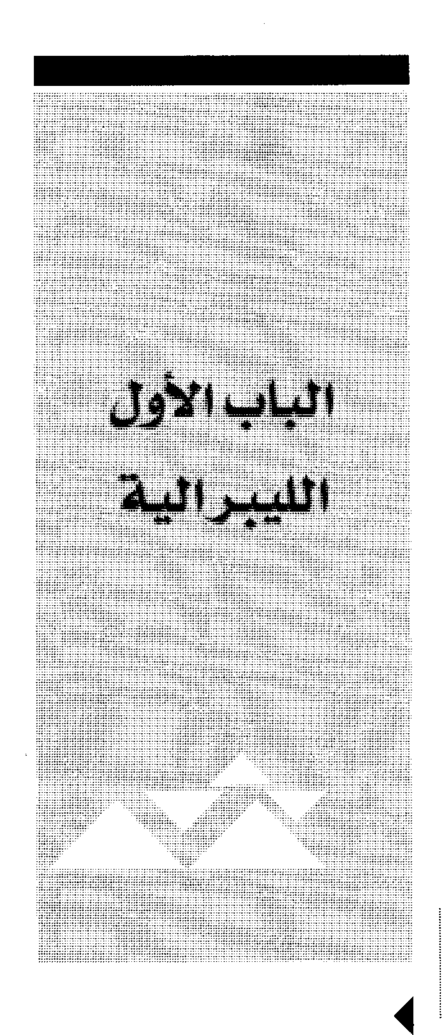
وفيما يتعلق بالموقف من القرآن يقول محمد أركون: " نحن نريد للقرآن... أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية والأنتربولوجية والتيولوجية والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة، من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها "[2].

ولأهمية كشف الموقف الليبرالي من المحكمات والثوابت جاءت فكرة هذا البحث، حيث سيتم بإذن الله تجلية موقفهم من أعظم المحكمات الدينية والثوابت الشرعية التي لا يختلف حولها المسلمون، بل انعقد عليها إجماعهم، وأضحت لديهم وهو ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهي مصادر التلقي، وعقيدة الإيمان بالغيب، وأصول التشريع الإسلامي.

وكشف هذا الموقف يقود إلى حقيقة موقف الليبرالية من الدين الإسلامي، ومدى قربهم أو بعدهم منه، وهل خلافهم واقع مع (الإسلام السياسي) كما يقولون، أم أنه مع الإسلام ذاته.

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص١٥٢).
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص٢٤٦).



الباب الأول

الليبرالية

ويتضمن الفصول التالية:

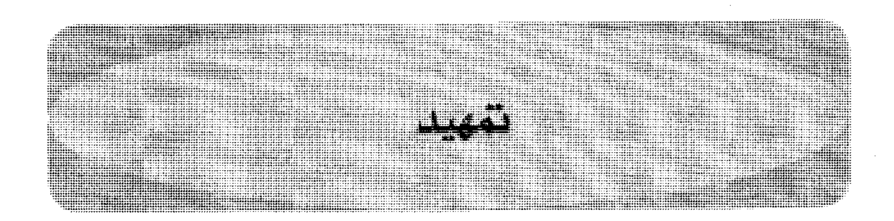
الفصل الأول: المفهوم والنشأة.

الفصل الثاني: مجالات الليبرالية.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من الدين.

الفصل الرابع: الليبرالية في البلاد العربية.





تمهيد

يتطلب جلاء الصورة فيما يتعلق بموقف الليبرالية العربية من محكمات الدين الإسلامي البدء بكشف مفهوم الليبرالية والتعريف بالأسس التي يقوم عليها والأفكار الرئيسة التي يتألف منها؛ حتى يكون الحكم عليها قرباً أو بعداً من المحكمات الدينية نابعاً من خلفية واضحة وتصور تام لهذا الفكر.

ولكون هذا الباب هو في أصله تقدمة لما بعده من أبواب فسيكون موجزاً يفي بالمقصود دون توسع، وسوف أقتصر فيه على ما تمس الحاجة إلى معرفته من جهة بناء ما بعده عليه، خصوصاً أن بيان حقيقة الليبرالية في سياقها الفلسفي والفكري هي وهو ما سبقت إليه في دراسات ورسائل منشورة يمكن لمن أراد التوسع في ذلك الرجوع إليها[1].

---

(١) ومن ذلك رسالة دكتوراه نشرت حديثاً، بعنوان حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها للدكتور عبد الرحيم السلمي. وكتاب نقد الليبرالية للدكتور الطيب بو عزة.

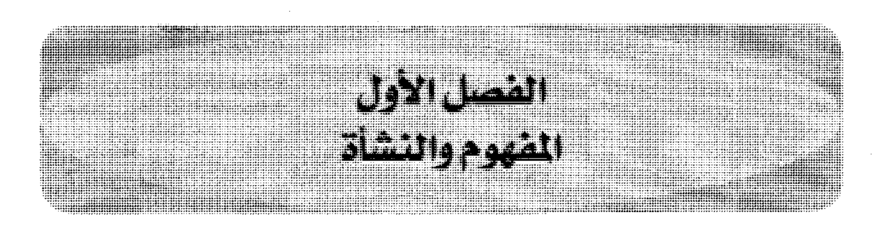
وستكون موضوعات هذا الباب وفقاً للتالي:

مفهوم الليبرالية وحقيقتها في الفكرين الغربي والعربي وخصائصها التي لا تنفك عنها وتشكل بمجموعها الفكرة الليبرالية، ونشأتها في بيئتها الأصلية وظروف تلك النشأة التي دعمت إيجادها وبلورت فكرتها، وقد خصصت لذلك الفصل الأول.

وفي الفصل الثاني سيتم بيان أبرز المجالات التي تعمل من خلالها الليبرالية، وتتوصل من خلالها لتطبيق مفاهيمها، وهي المجال الفكري والسياسي والاقتصادي.

وأما الفصل الثالث فسيقتصر على توضيح موقف الليبرالية من الدين بمعناه العام أي من جميع الأديان ومقارنة المرجعية المعتمدة في كل من المنظومة الليبرالية والمنظومة الإسلامية ومدى وجود فارق مؤثر في هذا الإطار أو انعدامه.

وسيكون الفصل الرابع متوجهاً إلى الليبرالية في الواقع والفكر العربي من حيث بداية انتقالها أو نقلها من بيئتها الأصلية إلى البلاد العربية والإسلامية، وأسباب ذلك، إضافة إلى أسسها الفكرية وأهدافها المعلنة التي تنطلق منها وتعمل على تحقيقها، مع التعريج على أهم الوسائل والمجالات التي تعمل بواسطتها لنشر مبادئها وأفكارها.



الليبرالية مصطلح نشأ وتطور في أحضان الفكر الغربي بدءاً من القرن السادس عشر الميلادي[1]، ثم انتقل بعد ذلك إلى العالم العربي ودخل قاموس الثقافة العربية كغيره من المذاهب والأفكار والفلسفات الوافدة.

ولتحديد مفهوم هذا المصطلح لابد من العود إلى بيئته التي نشأ فيها، لكشف مراد أصحابه به، ثم ننتقل إلى مفهومه عند نقلته إلى العالم العربي، ومدى توافق المدلول أو مغايرته بين البيئتين، ثم نعرج على أبرز خصائص الليبرالية، وطبيعة نشأتها في الواقع الغربي والعوامل التي أدت إلى ظهورها.

غموض المفهوم:

وقبل ذلك فإن مصطلح الليبرالية يكتنفه الكثير من الغموض واللبس والتداخل بل التنازع، وقد أشار كثير ممن كتب عن مفهوم الليبرالية إلى هذا الغموض[2]، وتقلبه

(١) هناك اختلاف كبير حول تحديد نشأة الليبرالية، سنعود إليها لاحقاً.

(٢) ومن ذلك الدراسة الموسعة عن هذه المسألة للدكتور ياسر قنصوة في كتابه: (الليبرالية إشكالية مفهوم).

من معنى إلى آخر، سواء كان في بيئته الغربية أو عند نقلته إلى بيئتنا العربية، لأسباب واعتبارات يأتي بيانها، أدى هذا الغموض إلى الجدل في كون الليبرالية ليبرالية واحدة أم هي ليبراليات عدة؟ وهل لها نسخ متعدد أم هي نسخة أصلية واحدة وبقية النسخ مقلدة؟ وهل التطور الواقع في شعاراتها بين مرحلة وأخرى ناتج عن تغير في المفهوم أم هو تنوع وتعدد يحويه هذا المصطلح الغامض؟

يقول رونالد سترومبرج: " والحق أن كلمة ليبرالية مصطلح عريض وغامض. . . ولا يزال حتى يومنا هذا على حاله من الغموض والإبهام "(١).

وجاء في الموسوعة الشاملة: " تعتبر الليبرالية مصطلحاً غامضاً لأن معناها وتأكيداتها تبدلت بصورة ملحوظة بمرور السنين "(٢).

وفيها أيضاً: " ونادراً ما توجد حركة ليبرالية لم يصبها الغموض، بل إن بعضها تنهار بسببه "(٣).

وإلى هذا يذهب لالاند(٤) في موسوعته بعد استعراضه لعدد من تعريفات الليبرالية حيث يقول: " نرى من خلال التعريفات السابقة مدى التباس هذا اللفظ "(٥).

ويصفها (رسل) بأنها – الليبرالية –: " تسمية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء

---

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، سترومبرج ص (٣٣٧).
(٢) The world book Encyclopedia (liberalism) عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها ص (١١٣).
(٣) Encyclopedia Britannica (liberalism) عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها ص(١١٤).
(٤) أندريه لالاند، فيلسوف فرنسي، ولد عام ١٨٦٧، وتوفي ١٩٦٣، درَّس في معهد سيرفر العالمي ثم في السوربون ثم في جامعة فؤاد في القاهرة، له مؤلفات عديدة، من بينها المعجم الفلسفي والنقدي الذي أشرف عليه، واشتهر بموسوعة لالاند الفلسفية. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص٥٧٠).
(٥) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥).

أن يدرك في ثناياها عدداً من السمات المميزة "[1]. على أن هذه السمات والخصائص هي الأخرى ليست محل اتفاق.

وفي الموسوعة العربية العالمية: " تعتبر الليبرالية مصطلحاً غامضاً لأن معناها وتأكيداتها تبدلت بصورة ملحوظة بمرور السنين "[2].

ووصل الأمر بالأستاذ وضاح نصر إلى أن يقول: " تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى. وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمة الليبرالية "[3].

ولم يكن هذا الغموض خاصاً بمرحلة خلاف مرحلة أو زمن دون آخر، كما تقدم في التعريفات، بل حتى عند نقلة هذا المصطلح بحمولته الفكرية والفلسفية ما يزال هذا الإشكال قائماً، فـ " حتى الآن لم يستقر مصطلح عربي مجمع عليه للدلالة على معنى الليبرالية " وهذه المقولة على لسان أحد كبار مؤرخي الفكر العربي المعاصر[4].

وهذا اللبس والغموض هو ما جعل هذا المصطلح موصوفاً بأنه من أكثر الموضوعات إثارة للإشكالية[5]، وتعقيداً على التعريف[6]، وزئبقياً ينفلت من التحديد والتعريف، ومخاتلاً غارقاً في الالتباس[7].

---

(١) حكمة الغرب (٢/ ١٠٣).

(٢) الموسوعة العربية العالمية (٢١/ ٢٤٧). وانظر: المصطلحات السياسية للواعي ص (١٩٩).

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الثاني - القسم الثاني - ص ١١٥٥).

(٤) تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي، د. محمد جابر الأنصاري ص (٧٧).

(٥) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم، د. ياسر قنصوه (ص٦).

(٦) انظر: الليبراليون الجدد في حقبة ما تحت الحداثة، مقال للدكتور مسفر القحطاني (ضمن كتاب الليبراليون الجدد جدل فكري، شاكر النابلسي ص ١٥٣).

(٧) انظر: نقد الليبرالية، د. الطيب بوعزة (ص١٧).

ولهذا اللبس والغموض أسباب[1] بعضها يعود إلى طبيعة المفهوم ومكوناته، وبعضها الآخر يرجع إلى تطوره والرغبة في تحقيق مصالح دعاته، ويمكن إيجاز أبرز أسباب هذا الغموض بما يلي:

• غموض مفهوم الحرية نفسه، الذي هو أس الليبرالية وعليه يقوم بناؤها، جاء في الموسوعة البريطانية: " وحيث أن كلمة (الحرية) هي كلمة يكتنفها الغموض فكذلك هو الحال مع كلمة ليبرالي. فالليبرالي قد يؤمن بأن الحرية مسألة خاصة بالفرد دون غيره، وأن دور الدولة يجب أن يكون محدداً، أو قد يؤمن بأن الحرية هي شأن خاص بالدولة، وأن الدولة باستطاعتها أو يمكن استخدامها بمثابة أداة لتعزيز الحرية "[2].

• تطور المفهوم ومسايرته للواقع " فقد بدأت الليبرالية بنزعة فردية صارمة، وهذه هي الصورة المفترضة لليبرالية، ولكنها تحت ضغط الواقع والإخفاقات المتكررة غيرت جلدها واتجهت صوب الجماعية، وقد احتدم الصراع بين الاتجاهين، ووصف كل اتجاه الآخر بخروجه عن الحرية التي هي جوهر الفكر الليبرالي "[3].

يقول علي حرب: " لا يسع المرء أن يتحدث عن الليبرالية بلغة أهل القرن الثامن عشر ولا بلغة أهل الخمسينات من هذا القرن. لا يسعه أن يفهمها بالمفهوم الاقتصادي لسميث[4] أو لكينز[5]، ولا بالمفهوم السياسي للأحزاب الليبرالية،

---

(١) يراجع: الليبرالية إشكالية مفهوم، د. ياسر قنصوه (كامل الكتاب)، وحقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (١١١-١٢٠).

(٢) Encyclopedia Britannica (liberalism) عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها (ص١١٤).

(٣) انظر: الطريق إلى العبودية، فردريك هايك (ص٣١). عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها ص (١١٥).

(٤) آدم سميث، اقتصادي اسكتلندي، ولد عام ١٧٢٣م، صاحب كتاب ثروة الأمم الذي أحدث تأثيراً كبيراً في علم الاقتصاد، توفي عام ١٧٩٠م. انظر: ألف شخصية عظيمة (٢٣٣).

(٥) جون مابنارد كينز، عالم اقتصادي بريطاني، كانت ولادته عام ١٨٨٣م، أحد أبرز علماء الاقتصاد في العصر الحديث، وصاحب مدرسة اقتصادية، توفي سنة ١٩٤٦م. انظر: معجم أعلام المورد (ص٣٨١).

ولا حتى بالمفهوم الفلسفي لسارتر[1]. وإنما يفهمها من خلال اللحظة التاريخية التي ينخرط فيها وفي ضوء العالم الفكري الذي ينتمي إليه "[2]. فمفهوم الليبرالية ليس مجرد دالة لفظية حتى يمكن الاكتفاء فيها بالمقاربة المعجمية، بل هي أفكار محايثة للواقع وموصولة بالتاريخ وما يعتمل فيه من تدافع وصراع، وما يختزنه من اختلاف وائتلاف[3].

- تعدد واختلاف الانتماءات الفكرية لمنظريها ودعاتها بل المدعين لها، يقول د. رفعت السعيد: " لأن الليبرالية هي منطلق ووجهة نظر فإن فهم الليبرالية وتحديد معناها ومحتواها يتعلق أساساً بالانتماء الفكري وربما الطبقي لكل فرد "[4].

- ارتباط الليبرالية بالرأسمالية النفعية ومن ثم مسايرتها لمصالح الطبقة الرأسمالية وتحقيق أهدافها، ومع تغير المصالح والأهداف - باختلاف الأوقات والأماكن - تشكل المفهوم وتقلب معناه بحسب ذلك. يقول د. يوسف القرضاوي: " الحرية التي ينادون بها هدفاً ويرفعونها شعاراً هي - عندهم - مجرد مفهوم مائع، مطاط، غامض. هم الذين قصدوا أن يميعوه ويمططوه ويغمِّضوه.. ليفسروه على هواهم، ويطبقوه حسب مزاجهم ومصلحتهم الشخصية أو الحزبية أو الطائفية "[5].

---

(١) جان بول سارتر فيلسوف وأديب فرنسي، ويعتبر المؤسس الفعلي للفكر الوجودي، ولد في باريس عام ١٩٠٥م، درس الفلسفة وتعرف إلى كثير من رموزها، وعمل في المجال العسكري أثناء احتلال فرنسا من قبل الألمان، وزار مدناً أوروبية عدة، وفي عام ١٩٤٥م، وزار الولايات المتحدة الأمريكية وألقى محاضرة شهيرة حيث بسط فيها مذهبه الوجودي وعنوانها "الوجودية مذهب إنساني" وتوفي عام ١٩٨٠م، وأحرقت جثته تنفيذاً لما أوصى به. انظر موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (١/ ٥٦٣).

(٢) أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، علي حرب (١١٦).

(٣) انظر: نقد الليبرالية، د. الطيب بوعزة (ص١٨).

(٤) الليبرالية المصرية، د. رفعت السعيد ص (٩).

(٥) الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، د. يوسف القرضاوي ص (٢٢٠).

ويقول - أيضاً -: "وأمثال هذه المصطلحات التي تدل على مفاهيم عقائدية ليس لها مدلول واحد محدد عند الأوربيين، لهذا تفسر في بلد بما لا تفسر به في بلد آخر، وتفهم عند فيلسوف بما لا تفهم به عند غيره، وتطبق في مرحلة بما لا تطبق به في أخرى.

ومن هنا كان اختلاف التعريفات لهذه المفاهيم، وكانت الصعوبة في وضع تعريف منطقي جامع مانع يحدد مدلولها بدقة. حتى اشتقاق كلمة "ليبرالي" نفسها اختلفوا فيه: هل هي مأخوذة من (ليبرتي) التي معناها الحرية كما هو مشهور أم هي مأخوذة من أصل أسباني؟"[(١)].

وهذا الالتباس في المفهوم لا يمنع من تلمس مقاربات تقود إلى معرفة طبيعة الليبرالية وسماتها التي تميزها عن غيرها من المفاهيم والمصطلحات.

مفهوم الليبرالية في الفكر الغربي:

لم يتبلور الفكر الليبرالي على يد مفكر واحد أو في زمن واحد، بل اشترك في وضع أصوله عدد من المفكرين في أزمنة وأمكنة مختلفة، فهو خلاصة تجربة إنسانية امتدت أربعة قرون، شكلت نمطاً فكرياً عاماً، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم والمنطلقات، نتج عن ذلك تنوع بل تغاير في تحديد مفهوم هذا المصطلح تبعاً لتطور هذا الفكر أو الزاوية التي ينظر المفكر من خلالها لهذا المصطلح أو البعد الزمني أو المكاني لإطلاق هذا المفهوم أو ذاك، وهو ما جعل بعض المفكرين يسم هذا المصطلح بالغموض والزئبقية والمخادعة.

وقد ساهم عدد كبير من المفكرين في صياغة الفكر الليبرالي. كان من أبرزهم:

---

(١) الحلول المستوردة، د. يوسف القرضاوي ص (٤٤ - ٤٥).

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)[١]، وآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م)، وجان فرانسوا فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م)[٢]، وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)[٣]، وجيرمي بنثام (١٧٤٨-١٨٣٢م)[٤]، وأليكسيس دي توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩م)، وجون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م)[٥]، وغيرهم[٦].

وأصل المصطلح تعريب لكلمة (Liberalism) في الإنجليزية، و(Liberalisme) في الفرنسة، وهي تعني "التحررية"، ويعود اشتقاقها إلى

---

(١) جون لوك، أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، ولد بالقرب من بريستول عام ١٦٣٢م وتعلم في بداية حياته اللغات القديمة ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس اللاهوت ولكنه انصرف عنه إلى دراسة الطب وألف فيه بعض الأبحاث، واتجه لدراسة الفلسفة عام ١٦٧٠م، وشغل مناصب إدارية، وتفرغ بعد ذلك للكتابة وخصوصاً في المجال السياسي، وتوفي عام ١٧٠٤م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٤١ . موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي٢/ ٣٧٣ .

(٢) فولتير كاتب وشاعر فرنسي شهير ولد عام ١٦٩٤م كتب الشعر والمسرحيات واهتم بفلسفة لوك وفيزياء نيوتن وكتب بعض الكتب الفلسفية، وسجن أكثر من مرة بسبب مواقفه الجريئة، واشتهر فولتير بمحاربة التعصب الديني ونقد المسيحية وألف في ذلك عدداً من الرسائل، واتهم بالإلحاد ولقي في ذلك معاناة شديدة وتوفي عام ١٧٧٨م، انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص١٨٨ . موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ٢/ ٢٠١ .

(٣) جان جاك روسو، فيلسوف وكاتب فرنسي، ولد سنة ١٧١٢م، من أشهر كتبه (كتاب العقد الاجتماعي) يؤيد فيه الليبرالية وخاصة الديمقراطية، وكان لكتاباته أثر في إلهاب نيران الثورة الفرنسية، توفي سنة (١٧٧٨م). ألف شخصية عظيمة (ص٢٢٨-٢٢٩).

(٤) جيرمي بنثام، فيلسوف وعالم اقتصاد انجليزي، ولد سنة ١٧٤٨م، اشتهر بفلسفته البنثامية في الألم واللذة، من أشهر مؤلفاته (مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع) توفي سنة ١٨٣١م. معجم أعلام المورد (ص١١٢).

(٥) جون ستيوارت مل، عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني، ولد سنة ١٨٠٦م، نادى بالحرية الفردية، ودعا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة، من أشهر آثاره (مبادى الاقتصاد السياسي) (في الحرية) توفي سنة ١٨٧٣م. معجم أعلام المورد (ص٤٣١).

(٦) انظر: الفكر الاجتماعي في مصر، د. بسام عبد السلام البطوش (ص ٩٣).

(Liberty) في الإنجليزية، أو (Liberte) في الفرنسية، ومعناها: الحرية[1].

ونورد فيما يلي بعض تعريفات الليبرالية[2] في بيئتها الغربية، حتى نخلص إلى تحديد جوهر المصطلح والقاسم المشترك بين تعريفاته المتعددة.

- فقد عرفها الفيلسوف (جان جاك روسو) بأنها: "الحرية الحقة في أن نطبق القوانين التي اشترعناها نحن لأنفسنا"[3].

- وعرفها المفكر الفرنسي (لاشلييه)[4] بقوله: "الليبرالية هي الانفلات المطلق"[5].

- وعرفها الفيلسوف (هوبز)[6] بأنها: "غياب العوائق الخارجية التي تحد من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء"[7].

- وعرفها المفكر اليهودي (هاليفي) بأنها: "الاستقلالية عن العلل الخارجية، فتكون أجناسها: الحرية المادية والحرية المدنية أو السياسية، والحرية النفسية والحرية الميتافيزيقية (الدينية)"[8].

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٤٦٥).
(٢) تعرف الليبرالية بتعريفات عامة، وأخرى بحسب مجال من مجالاتها (اقتصادية، سياسية، فكرية. . .) ومقصودنا هنا التعريف العام.
(٣) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٣٣).
(٤) جون لاشلييه، فيلسوف فرنسي، ولد عام ١٨٣٢م، نال شهادة الدكتوراة في الآداب، وخلف إرثاً فلسفياً كان له أبلغ التأثير في الأجيال الفلسفية الفرنسية، توفي عام ١٩١٩م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٥٦٧).
(٥) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٣٢).
(٦) توماس هوبز، فيلسوف انجليزي، ولد عام ١٥٨٨م، أيد الحكم الملكي المطلق، وقال إن الناس أنانيون بطبعهم، وأنهم -تلافياً للفوضى- دخلوا في عقد اجتماعي تعهدوا بموجبه بطاعة السلطان، توفي سنة ١٦٧٦م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧٠٨-٧١٠).
(٧) انظر: موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي (١/ ٤٦٠)، ومعركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٣٣).
(٨) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥)

- وقد ورد في موسوعة لالاند أن " هذا الاسم (الليبرالية) عينه يدل خاصة على:

• العقائد التي تعتبر ازدياد الحرية الفردية؛ من مثلها.

• العقائد التي ترى أن الحد من دور الدولة هو بمنزلة وسيلة أساسية لهذه الحرية "[١].

- وفي موسوعة لالاند -أيضاً-: " الحرية هي انعدام الموانع والعوائق "[٢].

- وفي الموسوعة الأمريكية الأكاديمية: " الليبرالية هي فلسفة سياسية تركز على الحرية الفردية "[٣].

مفهوم الليبرالية في الفكر العربي:

- قال منير البعلبكي: " الليبرالية (liberalism) فلسفة سياسية ظهرت في أوربا في أوائل القرن التاسع عشر، ثم اتخذت منذ ذلك الحين أشكالاً مختلفة في أزمنة وأماكن مختلفة، ولكنها اتسمت دائماً بسمة تقدمية. والليبرالية تعارض المؤسسات السياسية والدينية، التي تحد من الحرية الفردية، وتنادي بأن الإنسان كائن خيّر وعقلاني، وتطالب بحقه في حرية التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة "[٤].

- ويقول أيضاً: "يطلق لفظ الليبرالية كذلك على حركة في البروتستانتية المعاصرة تؤكد على الحرية العقلية وعلى مضمون النصرانية الروحي والأخلاقي، وقد كان من

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٢٩)، وانظر: (موسوعة مصطلحات الفكر النقدي١/ ٨٢٠).

(٣) Academic American Encyclopedia (Liberalism) عن الليبرالية وموقف الإسلام منها، للسلمي (ص١٠٢)

(٤) موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي (٦/ ١١٤).

آثار هذه الحركة انتهاج الطريقة التاريخية في تفسير الأناجيل "[١].

- وفي الموسوعة العربية العالمية أن الليبرالية: "فلسفة اقتصادية وسياسية تؤكد على الحرية والمساواة وإتاحة الفرص"[٢].

- وفي المعجم الفلسفي: " الليبرالية هي نظرية سياسية ترقى إلى مستوى الأيديولوجيا، إذ تزعم أن الحرية أساس التقدم، فتعارض السلطة المطلقة سواء أكانت دنيوية أو دينية "[٣].

- وتعرفها الموسوعة الميسرة بأنها: "الليبرالية: مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي "[٤].

- ويعرفها الدكتور سيار الجميل بقوله: " الليبرالية: مذهب فكري وسياسي ينادي بالحرية المطلقة في الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي[٥].

- ويعرفها أ.د توفيق الواعي بقوله: «الليبرالية أيديولوجية جامعة تتفاعل في بوتقتها الفلسفات الأربع: الوضعية، والوضعية المنطقية، والبراغماتية، والوجودية»[٦].

و "الليبرالية فكرةٌ ليست من صنع عَقلٍ بشري واحد، ولا وليدةَ بيئةٍ ثقَافيةٍ أو

(١) موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي (٦/ ١١٤).
(٢) الموسوعة العربية العالمية (٢١ / ٢٤٣).
(٣) المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة (ص٥٧٩).
(٤) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (٢/ ١١٤٥).
(٥) الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، مقال للدكتور سيار الجميل، مجلة الحوار المتمدن العدد ١١١٩ - ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.
(٦) المصطلحات السياسية، د. توفيق الواعي ص (٥).

ظروفٍ زمَنيةٍ واحدة، فقد تعددت تعريفاتها بعد أن استقرت فلسفةً فكرية غربية وضعية، تنزع إلى المادية والفردية والتحرر من كل قيدٍ أو ثابت، إلا ثابت عدم الثَّبات "[١].

ما تقدم هو أمثلة على تعريفات لليبرالية يغلب عليها الطابع المعجمي، ويجد المتأمل فيها خصائص ومشتركات لا يكاد ينفك عنها مفهوم من هذه المفاهيم.

فهي - بحسب هذه المفاهيم - مذهب إنساني مادي ينطلق من الإنسان ويتوجه إليه وينتهي به، معلياً من قيمة الإنسان، خارجاً به عن طبيعته، متعالياً به عن دينه وقيمه، مجرداً له من مسؤولياته، مغرقاً للإنسان في تحصيل مصالح ذاته، وتحقيق رغباته. يدعوه للترفع فوق كل طبيعة، فلا يكون تابعاً إلا لنفسه، ولا ممنوعاً من شيء إلا من تلقاء نفسه، فلا اعتبار للأديان السماوية ولا للقيم الثابتة ولا للحقائق المطلقة ولا للعقائد الربانية، إلا ما حكم العقل المجرد النابع من ذات الإنسان بصلاحيته.

وليست الليبرالية مجرد طريقة تفكير فحسب بل هي منظومة فكرية كلية تتناول الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، كما تمتد لتشمل المناهج الفكرية والعملية.

يقول علي حرب[٢]: "لا يسع المرء أن يتحدث عن الليبرالية بلغة أهل القرن الثامن عشر ولا بلغة أهل الخمسينات من هذا القرن. لا يسعه أن يفهمها بالمفهوم

---

(١) كتاب: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص ٣٢).

(٢) كاتب ومفكر علماني لبناني، له العديد من المؤلفات منها كتاب نقد النص وهكذا أقرأ: ما بعد التفكيك ويعرف عنه أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبه في التفكيك، وهو يقف موقفاً معادياً من المنطق الصوري القائم على الكليات العقلية التي يعتبرها علي حرب موجودات في الخارج وليست أدوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر. فهو يتبع منهج كانط في نقد العقل وآلياته وبنيته الفكرية. موسوعة ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

الاقتصادي لسميث أو لكينز، ولا بالمفهوم السياسي للأحزاب الليبرالية، ولا حتى بالمفهوم الفلسفي لسارتر. وإنما يفهمها من خلال اللحظة التاريخية التي ينخرط فيها وفي ضوء العالم الفكري الذي ينتمي إليه "[1].

وهذه التعريفات وغيرها لليبرالية مرتكزها الاستقلالية، ومعناها: التحرر التام من كل أنواع الإلزام الخارجي؛ ثم التصرف وفق ما يمليه قانون النفس ورغباتها، والانطلاقة والانفلات نحو الحريات بكل صورها.

الحقوق والحريات بالمفهوم الفردي الذاتي، تمثل الثابت والمقدس الأوحد، ومن أجل المحافظة عليها يجب التضحية بكل ثابت ومقدس مهما كان مصدره. فهي لا تؤمن بثابت ولا مقدس لأن التجربة البشرية لا تتوقف عند حد وكل شيء يعود إليها فليس ثمة ثابت في الفكر الليبرالي وعليه فليس شيئاً يستحق التقديس إذ إن من لازم التقديس العصمة.

فالليبرالية عملية انكفاء على الداخل (النفس)، وعملية انفتاح تجاه القوانين التي تشرعها النفس، فالانكفاء على الداخل تمرد وهروب من كل ما هو خارجي، والانفتاح طاعة القوانين التي تشرعها النفس من الداخل. ويمكن أن تمثل الليبرالية حالة انكفاء على استقلالية النفس مع الانفتاح على اتباع قوانين الدولة واحترام طقوس المجتمع[2].

والليبرالية حركة وتمرد - على كل شيء -، حركة لتحقيق ذات الإنسان واستقلاليته، وتمرد ومعارضة على الأديان والتقاليد والأعراف السائدة والسلطة السياسية؛ ترفض أن تكون إرادة الفرد امتداداً لآراء الجماعة أو الملة أو الطائفة، وتطالب بإخضاع المعتقدات والثوابت للنقد والتمحيص، في جو من الحرية والانفتاح والعقلانية والقبول.

---

(١) أسئلة الحقيقة، علي حرب (ص ١١٦)

(٢) انظر: الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، مقال للدكتور سيار الجميل، مجلة الحوار المتمدن العدد ١١١٩ - ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

إنه مذهب يرى الحق في أن يكون الفرد حراً طليقاً من القيود، وعليه مسؤولية تقصي الحقيقة، ومسؤولية اتخاذ موقف خاص والدفاع عنه، هذا في ذات نفسه، وعلى كافة الأطراف ذات السلطة: مجتمع، قبيلة، حكومة، مذهب، ملة؛ أن تحترم هذه المزايا والرغبات في الإنسان، وتكف عن كل ما يعرقل تحقيق هذه الذاتية، بل وتمنع كل من يعمل على تحطيم هذه الذاتية، بمنع أو وصاية، وعليها أن توفر كافة الظروف، وتهيئ السبل للوصول إلى هذه النتيجة[1].

فهذا المذهب لا يمنع أي دين، ولا يدعو إلى أية عقيدة أو ملة، إذ يقوم على الحياد التام تجاه كل العقائد والملل والمذاهب، فلكل فرد أن يعتنق ما شاء، وله الاستقلال التام في ذلك، لا يجبر على فكر أبداً، ولو كان حقاً، وهو ما عبر عنه هاليفي (بالحرية الميتافيزيقية)، فهو بهذا المعنى يحقق العلمانية في الفكر، وهو منع فرض المعتقدات الخاصة على الآخرين، كما يمنع إعطاء الدين دوراً في السياسة، أو في شؤون الحياة، وهذه هي العلمانية الشاملة؛ ولذا لا نجد دولة تتصف بالليبرالية إلا وهي علمانية المذهب في الفكر والتطبيق.

يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذا السياق: " لقد أفلحت الثقافات الليبرالية في الغرب في تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التي تفرضها تلك القيم؛ وبخاصة الأحكام المتعلقة بمفهومي الصواب والخطأ، فيتحرر الفرد من القواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلاً للتقويم والحكم عليه اجتماعياً وأخلاقياً كما يحدث في المجتمعات أو الثقافات المحافظة أو غير الليبرالية. فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة؛ ولذا يجب رفضهما حتى يحيا الفرد حياته بالصيغة التي تروق له "[2].

---

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٧-٧٢٨).

(٢) صحيفة الحياة ٢ نوفمبر ٢٠٠٤.

وخلاصة ما تقدم أن الليبرالية مفهوم يقوم على الحرية الفردية المطلقة التي لا يقيدها إلا القانون أو التعدي على حريات الآخرين، وهذه الحرية تشمل حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير والسلوك إضافة إلى حرية التملك وحرية السوق، فضلاً عن الحرية السياسية بتطبيقاتها المتعددة.

ويمكن تلمس الأسس والمكونات التي يقوم عليها الفكر الليبرالي، ولا يكاد ينفك عنها، أو متلازمة الفكر الليبرالي[1] كما يعبر جون جراي[2]. والتي تمثل القدر المشترك بين سائر اتجاهاتها بخصائص متعددة يأتي على رأسها: (الفردية - الحرية - العقلانية). فالفردية تمثل الأساس الفلسفي للمفهوم الليبرالي، بوصفها البنية الأساسية التي أخرجت الليبرالية إلى حيز الوجود، والحرية هي جوهر الليبرالية، وفي الوقت نفسه آلية عملها[3]، والعقلانية تشكل الحارس على اختيارات الإنسان الليبرالي ومعياره الأوحد لإدراك المصالح والمنافع، وإصدار الحكم عليها دون الحاجة إلى قوى خارجية عن ذات الإنسان. وقد يضيف بعض الباحثين خاصيتي العلمانية والنفعية، والتي يصعب تصور الليبرالية بدونهما غير أن مضمونهما ساكن في الفردية والحرية فيتعذر الانفكاك والانفصال المفهومي بينهما.

---

(١) يقصد بها مجموعة الأفكار المتلازمة الخاصة بالفكر الليبرالي، والمتمثلة في (الفردية الأخلاقية والمعيارية، والنزعة الكلية، والتحسنُية، والمساواتية) انظر: ما بعد الليبرالية، جون جراي (ص٤٣٦).

(٢) جون جراي، أستاذ الفكر الأوربي بجامعة أكسفورد، وكان فيما مضى مؤيداً لليمين الجديد إلا أنه عدَّل آراءه، وهو يعتقد الآن أن الحلول السياسية التقليدية الخاصة بالنزعة المحافظة والديمقراطية الاجتماعية لم تعد قابلة للتطبيق، له مساهمات صحفية منتظمة، كما أن له العديد من الكتب. من ترجمة لمترجم كتابه ما بعد الليبرالية (ص٥٢١).

(٣) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم، د. ياسر قنصوه (ص٧).

الأصول الفكرية لليبرالية (خصائص الليبرالية):

أولاً: الفردية:

في بداية عصر النهضة في أوربا، وبعد انهيار النظام الإقطاعي وسقوط الاستبداد الكنسي؛ تاقت النفوس نحو العناية بالفرد واحتياجاته، واحترام اختياراته ورغباته.

ونزع المكبوتون نحو تقوية مركز الفرد في المجتمع حتى صار ذلك سمة ظاهرة لعصر النهضة، الذي ذاق سلفه مرارة تجاهل الفرد فيه والحط من قدره وقدراته، واعتباره مجرد رقم في مجموعته التي ينتمي إليها؛ كالأسرة أو القرية أو الطبقة الاجتماعية، حيث لم يكن ينظر إلى الناس إلا على اعتبار أنهم أعضاء في هذه المجموعة أو تلك، ليس للواحد منهم مصالح خاصة أو هوية ينفرد بها أو قدرات يتميز بها.

فوجد هؤلاء في النزعة الفردية أو الفردانية ميداناً رحباً ينطلقون من خلاله للتخلص من نار الاستبداد وعذاب التسلط والاستعباد. عندها نشأ ما يسمى بالمذهب الفردي والذي هو عبارة عن: " نزعة للانعتاق من كل واجب تضامني ولعدم التفكير إلا بالذات "[١]. وعرفتها الموسوعة الميسرة بأنها: "مذهب فكري سياسي ينطلق من اعتبار الفرد وأعماله وآماله أساساً في تفسير التاريخ والظواهر الاجتماعية، على أن الفرد هو أساس الواقع والقيم... وعلى الصعيد السياسي ينطوي هذا المذهب على الاعتقاد بأن الهدف الرئيسي للمجتمع والدولة إنما هو الحفاظ على مصلحة الفرد وسعادته، وأن واجب الدولة هو مساعدته على تحقيق ذاته وأقصى طاقاته "[٢].

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٦٥٩).

(٢) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ١١١٦).

وتعود عوامل ظهور المذهب الفردي في الغرب إلى أسباب عدة أبرزها[1]

١- ردة فعل للطغيان الكنسي، وفرضه سلطاناً مذلاً على كاهل الناس.

٢- ردة فعل لاستبداد الإقطاعيين بالأفراد، وسلبهم حقوقهم وحرياتهم.

٣- الانقلاب الصناعي الذي حدث في عصر النهضة الأوروبية، والذي أحدث تغيراً كاملاً في صورة المجتمع، وقدم العمال فرادى من الريف، كل منهم يسعى لتحقيق ذاته، ونفع نفسه.

٤- تشجيع الرأسمالية للمذهب الفردي، لقيامه على أساسه، ومدافعته عنه دفاعاً عنيفاً، وكان شعارهم الذي رفعوه: "دعه يعمل. دعه يمر"، أي: دع الفرد يعمل ما يشاء بلا حواجز، دعه يمر بلا عوائق. فكانت دعوة للانطلاق من القيود[2].

ومن هنا كان الطابع الفردي مكوناً أساسياً للفكر الليبرالي وأحد المسلمات التي ينطلق منها رواد الليبرالية - بمراحلها كافة - وأتيح للإنسان (الغربي) لأول مرة التفكير الفردي المطلق، وتكوين شخصيته بشكل منفرد بعيداً عن تسلط الجماعة ونفوذها.

وأصبح التركيز على أهمية الفرد، وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد يمثل جوهر الليبرالية.

وقد آمن المذهب الليبرالي بالفردية بوصفها قيمة مهمة وأساسية في بنائه الفكري، فالفرد هنا هو الأساس، وواجب الدولة والمجتمع حماية استقلاله، وتسهيل سعية لتحقيق ذاته، وإتاحة المجال أمامه للاختيار الحر[3]. ومصلحة المجتمع ككل إنما تتحقق حتماً من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة[4].

---

(١) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب (١٣١ - ١٣٦).

(٢) المصدر السابق (١٤١ - ١٤٢).

(٣) انظر: الفكر الاجتماعي في مصر، د. بسام عبد السلام بطوش (ص٩٦).

(٤) الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص١٢).

فالفكر الليبرالي - كما يقول حازم الببلاوي[1] -: " ليس فقط دعوة إلى الحرية، ولكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية، واحترام مجال خاص يتمتع الفرد فيه باستقلاله وحريته دون تدخل أو ازعاج "[2].

والفرد بهذا المفهوم كيان عاقل ومفكر لا ينبغي أن يخضع لغير عقله أو لغير العقل بصفة عامة، ولذا فهو يرفض الأفكار الموروثة والتي ترى أن للمجتمعات غايات محتومة - غيبية أو غير غيبية - وأن الفرد مسخر لتحقيق هذه الغايات[3].

وهذا الفرد وفقاً للمفهوم الليبرالي يشكل القاعدة التي يقوم عليها المجتمع، فالمجتمع مكون من مجموعة أفراد، وكونه مجموعة أفراد يعني أن الفرد هو لبنة البناء الاجتماعي، وأن حقوقه وحرياته الأساسية تسبق في وجودها الوجود الاجتماعي والسياسي، وهو ما يجعل لحقوقه قدسية تعمل الدولة على حمايتها وعدم التعرض لها بأي حال من الأحوال. ومن ثم فالدولة أداة لحفظ الحقوق الطبيعية للأفراد، فالفرد برغباته وحاجاته المستمدة من الحقوق الطبيعية يسبق في وجوده تكوين المجتمع ويعلو عليه، والمجتمع الذي يكونه الأفراد لابد أن يستجيب لرغباتهم ومصالحهم. فالفردية - أي المحافظة على حقوق الأفراد — تعزز الحرية وتولد الدولة الليبرالية أو دولة الحرية[4].

يقول محمود كرم: "الأصل في كل الحالات هو فردية الإنسان المستقلة والمنتجة والمبدعة والفاعلة، وما المجتمعات سوى الأفراد المستقلين في تفكيرهم وخصوبتهم المعرفية الإبداعية ومستقلين في ذواتهم الفاعلة وهم الذين بالتالي يمنحون المجتمع قيماً حضارية وفكرية تأخذ طريقها إلى التنفيذ الواقعي وتتبلور في فضاءات ثقافية خلاقة.

---

(١) حازم عبد العزيز الببلاوي، ولد ١٩٣٦م، يعمل حالياً مستشاراً لصندوق النقد العربي في أبو ظبي، له عناية بالفكر الليبرالي، وأسهم في ذلك بعدد من الكتب والمقالات، وله موقع على الشبكة العنكبوتية، وقد اقتبست منه هذه الترجمة.

(٢) عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، حازم الببلاوي (ص ١١).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٢و١٥).

(٤) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية: د. محمد أحمد علي مفتي (ص ٥٧).

ومن هنا نعرف أن أسوأ ما يصاب به الإنسان من شرور هو حينما تتعمد الثقافة المجتمعية تذويبه في الكيانات الانغلاقية ذات الهويات الخانقة والتي تتمثل في القبيلة أو في الكيان السياسي للدولة أو في الطائفيات المقيتة أو في التراثيات الماضوية أو في المفاهيم الأصولية الدوغمائية أو في القوالب الثقافية ذات الأبعاد القدرية والغيبية، وفي هذه الحالات يجرد المجتمع أفراده من قيمتهم الإنسانية العليا ويجعلهم منفذين خاضعين لرغبات غيرهم ومسخرينَ لأهداف سلطوية أو أصولية دينية أو مسخرينَ لأوهام تتخلّق في الخيالات الأيديولوجية العدمية. . "[1].

وهو ما يؤكد عليه تركي الحمد[2] بقوله: " المنطلق الرئيس في الفلسفة الليبرالية هو أن الفرد هو الأساس، بصفته الكائن الملموس للإنسان، بعيداً عن التجريدات والتنظيرات، ومن هذا الفرد وحوله تدور فلسفة الحياة برمتها، وتنبع القيم التي تحدد الفكر والسلوك معاً، فالإنسان يخرج إلى هذه الحياة فرداً حراً له الحق في الحياة أولاً، وهو ما تعبر عنه إلى حد بعيد مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً "[3]، كتعبير فطري عن حقيقة فطرية، ومن حق الحياة والحرية هذا تنبع بقية الحقوق المرتبطة: حق الاختيار، بمعنى حق الحياة كما يشاء الفرد، لا كما يُشاء له، وحق التعبير عن الذات بمختلف الوسائل، وحق البحث عن معنى الحياة وفق قناعاته لا وفق ما يُملى أو يُفرض عليه. بإيجاز العبارة، الليبرالية لا تعني أكثر من حق الفرد/ الإنسان أن يحيا حراً

---

(١) الإنسانيون وقيم الفرد - مقال لمحمود كرم (مجلة الحوار المتمدن العدد ١٥٩٥ وتاريخ ٢٨/٦/٢٠٠٦م).

(٢) تركي حمد تركي الحمد التميمي، ولد عام ١٩٥٢م في مزار الكرك بالأردن لأسرة سعودية من جماعة العقيلات، هو كاتب وروائي ومفكر سياسي وأستاذ أكاديمي سابقاً، وأحد رموز التيار الليبرالي في المملكة العربية السعودية. موسوعة ويكيبيديا.

(٣) القصة في كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للمتقي الهندي (١٢ / ٦٦٠) ورقم (٣٦٠١٠). بلفظ (تعبدتم) بدل (استعبدتم). والقصة ليس لها سند ثابت عن عمر رضي الله عنه.

كامل الاختيار في عالم الشهادة، أما عالم الغيب فأمره متروك في النهاية إلى عالِم الغيب والشهادة. الحرية والاختيار هما حجر الزاوية في الفلسفة الليبرالية، ولا نجد تناقضاً هنا بين مختلفي منظريها مهما اختلفت نتائجهم من بعد ذلك الحجر "[1].

ثانياً: الحرية[2]:

لما كانت نشأة الليبرالية رد فعل لتسلط الكنيسة والإقطاع في العصور الوسطى بأوربا؛ فقد أولت - بمجرد انعتاقها من ذلك الاستبداد - الحرية اهتماماً كبيراً، وجعلت منها القيمة الأساس في بنائها الفكري، حتى إنها اكتسبت اسمها من هذه القيمة، فلا يمكن تصور ليبرالية بدون حرية، بسبب الارتباط الوثيق بين مفهوم الليبرالية وفكرة الحرية..

والمراد بالحرية هنا الحرية بمعناها المدني الذي ينظم علاقة الفرد بالآخرين وبالمجتمع والدولة والدين، وهو مجال البحث في الحرية في الفكر الليبرالي[3].

ولما كان الفرد هو محور الفكر الليبرالي فقد كان من الطبيعي أن يؤدي الاهتمام الشديد به إلى المسؤولية تجاه حريته، وذلك بالاحترام المطلق لذات الإنسان، وتحريره من كل تدخل من خارجه.

ويعتبر الليبراليون حرية الفرد القيمة الأساسية العليا، فهي المبدأ الموحِّد الجامع في الفكر الليبرالي. وأضحت الحرية الفردية لدى الليبراليين الأوائل ثم من بعدهم حقاً طبيعياً لازماً للوجود الإنساني.

---

(١) خواطر في الليبرالية، د. تركي الحمد، مقال منشور بجريدة الشرق الأوسط بتاريخ ٣٠/١/١٤٢٨هـ.

(٢) للوقوف على المعاني المختلفة للحرية عبر التأريخ البشري، انظر: موسوعة الفلسفة، د.عبد الرحمن بدوي (١/٤٥٨-٤٦٢)، مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، د. أمل مبروك (١٥٣-١٧٤).

(٣) حيث إن الحرية بمعناها الإرادي والتي تبحث في كون الإنسان مختاراً لفعله أو مجبوراً عليه فهذا النوع بحثه إنما يكون في كتب العقائد.

ومن هنا يرى البعض أن الموقف الليبرالي هو التعبير الطبيعي عن الإيمان بالحرية؛ إذ الهدف الأساس للمذهب الليبرالي هو ضمان الحرية أو التحرر، وغياب القيود والموانع المعيقة لحركة الإنسان ونشاطه، على أساس أنها تتعلق بممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية[1]، وأنها الشرط الوحيد الذي يمكن للأفراد من خلاله تنمية قدراتهم.

فالليبرالية تعتبر الحرية هي المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان. وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء أكثر من وصف النشاط البشري الحر، وشرح أوجهه والتعليق عليه[2]. يقول حازم الببلاوي: " الليبرالية بمفهومها المستقر تستند إلى مفهوم خاص للحرية اتضحت معالمه بوجه خاص ابتداء من القرن السابع عشر "[3]. وهذا المفهوم هو الذي يعبر عنه ستيوارت ميل بقوله: " للإنسان سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره "[4]. وعبر عنه من قبل جان جاك روسو بقوله: " الحرية الحقة هي أن نطيع القوانين التي اشترعناها نحن لأنفسنا " كما تقدم.

وفي الوقت الذي نجد اتفاق الليبرالية على مبدأ الحرية إلا أن حقيقتها وحدودها لم تكن محل إجماع من منظريها[5]، فمن غالٍ في مدلولها إلى حد الإطلاق[6] إلى مطالب بحدها بما يضمن عدم الإساءة إلى الآخرين أو يلحق الضرر بهم أو يتجاوز القانون والنظام، على تفاوت واضح في مقدار الحدود المسموح بها لتنظيم علاقة

(١) انظر: الفكر الاجتماعي في مصر، بسام البطوش (ص٩٦).
(٢) انظر: مفهوم الحرية، للعروي (ص ٣٩)، والليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص ١٨).
(٣) عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، حازم الببلاوي (١٠)
(٤) أسس الليبرالية السياسية، جون ستوارت ميل مل (ص١٢٨). وانظر: مفهوم الحرية للعروي (ص ٤٣).
(٥) الحرية من أكثر المفاهيم التي تعددت الأقوال في طبيعتها ومفهومها، وما يعنينا هنا هو مفهومها لدى أصحاب الاتجاه الليبرالي.
(٦) يطلق على هؤلاء (الفوضويون) وهم أصحاب نظرية سياسية تطالب بالحرية المطلقة، وهي تنطلق من رفض سلطة الدولة أو أية سلطة قهرية مماثلة، عرفت في القرن التاسع عشر. انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي للدكتور كميل الحاج (ص ٤٢٨).

الفرد بالمجتمع والدولة ومدى مشروعية تدخلهما في تنظيم سلوك الفرد وحريته. على أنه قد استقرت آراء الليبراليين على ضرورة تقييد الحرية بالقانون، لاتفاقهم على أن الحرية المطلقة من كل قيد؛ إنما هي حالة تقود لا محالة إلى الفوضى والتصادم.

يقول جون ستيوارت مل: " الفرد ليس مسؤولاً عن أفعاله أمام المجتمع، عندما تكون هذه الأفعال لا تمس أحداً سواه "[1]. ويقرر أن "الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متمدين، - أعني ضد إرادته - هو منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره "[2].

وقد فرق كونستانت[3] في كتابه (الحريات القديمة والحديثة) بين الحرية بالمعنى القديم وبين المفهوم الحديث للحرية، فالحرية بالمعنى الحديث عند كونستانت هي الاعتراف للفرد بمجال خاص يتمتع فيه بالاستقلال ولا يخضع فيه لغير القانون، في حين أن الحرية بالمعنى القديم - السائد في المدن اليونانية ثم في المدن الإيطالية - تشير إلى الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، ووفقاً لهذا المفهوم القديم فإن الفرد وهو يتمتع بالمشاركة في السيادة في المسائل العامة فإنه يكاد يكون عبداً ولا يعرف أي استقلال في أموره الخاصة، وعلى العكس فإن الفرد وفقاً للمفهوم الحديث يتمتع بالاستقلال في حياته الخاصة، ولا يكاد يتمتع بأي سيادة في المسائل العامة، وإنه حين يشارك في المسائل العامة فإنه غالباً ما يكون بقصد التخلي عنها لنوابه وممثليه[4].

---

(١) أسس الليبرالية السياسية - القسم الثاني: الحرية (ص٢٣١).

(٢) المرجع نفسه، (١٢٧).

(٣) بنجامين كونستان، سياسي وكاتب فرنسي، ولد سنة ١٧٦٧م، سويسري المولد، يعتبر أحد رواد الرواية السيكولوجية تعاطف مع الثورة الفرنسية، توفي سنة ١٨٣٠م. معجم أعلام المورد (٣٧٨).

(٤) انظر: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، حازم الببلاوي (ص ١١).

وكما فرق كونستانت بين الحرية القديمة والحديثة في القرن التاسع عشر، فقد ميز ايزايا برلين[1] - في القرن العشرين - بين ما أسماه "الحرية السلبية" و"الحرية الإيجابية". فالحرية السلبية عنده تقابل مفهوم الحرية الحديث عند كونستانت بمعنى عدم التدخل أو الاعتداء على حقوق وحريات الأفراد. ويأتي مفهوم "الحرية الإيجابية" مطالباً، على العكس، بتدخل الدولة أو المجتمع لتمكين الأفراد من ممارسة حقوقهم[2].

يقول ايزايا برلين: "إن المفهوم الإيجابي لكلمة حرية مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه، فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي، في الحياة وفي اتخاذ القرارات وليس على أي قوى خارجية من أي نوع كانت... أرغب أن أكون أنا الفاعل وليس من يقع عليه تأثير الفعل، وأن أسير بموجب غايات وأهداف شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تفرض عليَّ... أن أقرر بنفسي ما أرغب القيام به، لا أن أعمل ما يملى علي"[3].

يتلخص من هذا أن مقولة الحرية هي المقولة المركزية التي يستند إليها كل البناء المذهبي لليبرالية، وانطلاقاً من هذه المقولة يتم تحديد طبيعة رؤيتها لمختلف مجالات الكينونة الإنسانية:

فالليبرالية من الناحية الفكرية تعني (حرية) الاعتقاد والتفكير والتعبير، ومن الناحية الاقتصادية تعني (حرية) الملكية الشخصية، و(حرية) الفعل الاقتصادي المنتظم وفق قانون السوق. وعلى المستوى السياسي تعني (حرية) التجمع وتأسيس

---

(١) وذلك في كتابه: حدود الحرية، طبع بترجمة جمانا طالب عن دار الساقي ١٩٩٢م، وانظر: ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي تأليف جون جراي ص (٤٣٦).

(٢) انظر: مقال (بين الحرية والديمقراطية) د. حازم الببلاوي، منشور بموقعه الشخصي على الشبكة العنكبوتية.

(٣) حدود الحرية، ايزايا برلين (٢٣).

الأحزاب، واختيار السلطة.. وهكذا نلاحظ أن مقولة الحرية لا تشكل فقط مبدأ من جملة مبادئ، بل هي مرتكز لغيرها من المبادئ[1].

ويمكن تقسيم الليبرالية من حيث مفهومها للحرية إلى نزعتين أو اتجاهين[2]

فالنزعة الأولى (الكلاسيكية) تؤكد على أهمية الحرية الفردية المطلقة، وتجعلها الأساس في علاقة الأفراد بالدولة والمجتمع وتمنع أي تدخل من خارج الإنسان، وتطالب بإزالة جميع العقبات التي تحول بين الفرد ورغباته، فالإنسان له السلطان المطلق على جسمه وفكره وسلوكه، ولا يتعدى دور الدولة مجال حفظ هذه الحرية وحمايتها، لأن الأفراد إنما يبدعون ويسعدون أكثر ما يكون في غياب القيود الخارجية أو التدخل من قبل الآخرين في شؤون الفرد الذاتية وعندما يتاح لكل فرد أن يتبع مصالحه الذاتية الخاصة، والاقتصاد إنما يزدهر عندما يتاح له أن ينظم نفسه بنفسه وفق قواعده الخاصة لأن في السوق قوى طبيعية تنظم عمله دون الحاجة إلى تدخل الدولة التي يقتصر دورها في الجانب السلبي وهو عدم الإكراه.

وهذا المفهوم هو ما قرره الرواد الليبراليون الأوائل بدءاً بـ (هوبز) في مقولته الشهيرة: "إن الحرية هي انعدام كل العوائق الخاصة للحركة"، مروراً بـ (بنثام) الذي يعتبر أن كل قانون شر، طالما يعد انتهاكاً للحرية، ووصولاً إلى (رسل)[3] الذي يعرف الحرية بأنها عدم وجود عقبات أو عوائق تمنعنا من تحقيق رغباتنا. وهو مذهب (آدم سميث) و (وجون ستيوارت مل) و (كونستانت) و (توكفيل)[4].

---

(١) انظر: مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٦٨).

(٢) انظر: تيارات الفكر العربي المعاصر، د. مصطفى عبد الغني ص(٢٠٧).

(٣) برتراند آرثر رسل، فيلسوف انجليزي، ولد عام ١٨٧٢م، بدأ أفلاطونياً وانتهى علموياً تقليدياً، حصل على جائزة نوبل للأداب، وتوفي عام ١٩٧٠م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص٣١٧).

(٤) انظر: حدود الحرية، ايزايا برلين (ص٦٨). ومفهوم الحرية، عبد الله العروي ص(٦٨).

والنزعة الثانية (المعاصرة) والتي ظهرت في بداية القرن العشرين بعد الإخفاق الكبير لليبرالية الكلاسيكية خصوصاً في جانبها الاقتصادي (الرأسمالية) وظهور نتائجها المدمرة خاصة بعد الانهيار الاقتصادي المعروف بالكساد الكبير عام ١٩٢٩م والحربين العالمية الأولى والثانية، التي حملت الليبرالية الكلاسيكية الكثير من أوزارهما.

فقد منحت الليبرالية وفق هذا المفهوم الدولة دوراً أكبر - مقارنة بما قبلها - في التدخل نحو تخفيف حدة الرأسمالية وتعزيز كرامة الفرد وحريته وتوفير الرخاء والرفاهية للمواطنين، وتخفيف معاناتهم عبر تقديم برامج تتعلق بالتأمين ضد البطالة، والحد الأدنى للأجور، ومعاشات كبار السن والتأمين الصحي على سبيل المثال، وهذه النزعة مع تأكيدها على الحرية إلا أنها تجنح إلى مراعاة تحقيق العدالة والمساواة من قبل الدولة.

ومن ثم فالحرية - بهذا المفهوم - تتجاوز انعدام القيود أو الضغوط الخارجية لتقود إلى الصراع الإيجابي ضد التقاليد والأعراف والعادات الاجتماعية التي تعوق تقدم الإنسان، فيكون تحقيقها من خلال حكم المرء لنفسه، أي أن يصبح الفرد سيد نفسه، من خلال اشتراك الأفراد في وضع القوانين التي تحكمهم ثم تتكامل الحرية مع طاعة القوانين؛ وذلك لأن الأفراد أنفسهم قاموا بتشريعها بحرية من أجل تحقيق سعادتهم[1].

وهذا المفهوم للحرية هو مضمون فكر جان جاك روسو، وتوماس جرين[2]،

---

(١) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية: د. محمد أحمد علي مفتي (ص ٥٩).

(٢) توماس جرين، فيلسوف انجليزي، ولد عام ١٨٣٦م، درَّس الفلسفة ثم الأخلاق في جامعة أكسفورد، ومن تآليفه (مقدمة لعلم الأخلاق)، توفي سنة ١٨٨٢م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص٤٢٩).

وهوبهاوس، وفولتير، وجون ديوي[1]، وغيرهم. وهو فحوى فكر الثورة الفرنسية، ولغة وثائق حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر (التنوير). وأصحاب هذا المفهوم يجمعون بين الحرية الفردية، والمساواة في الشؤون الاجتماعية؛ بما يحقق المصلحة الاجتماعية العامة[2].

ويمكن التفريق بين المفهومين بأن الفئة الأولى الذين يؤمنون بالحرية بمفهومها السلبي ترغب في تطويق السلطة وضبطها، بينما ترغب الفئة الثانية في الاستيلاء على السلطة، وهذه نقطة خلاف مهمة "[3].

يقول جون جراي: " من الممكن تقسيم الليبرالية بسهولة وبشكل لا خلاف عليه إلى نوعين أحدهما كلاسيكي والآخر تعديلي، حيث يكون الليبراليون الكلاسيكيون مخلصين في المقام الأول للحرية السلبية، ويكون التعديليون ضرباً من الليبراليين الرفاهيين أو المساواتيين "[4].

ثالثاً: العقلانية:

عاش الفكر الغربي قروناً طويلة أطلق عليها (القرون الوسطى) كانت لدى الأجيال التي عاشت عصر النهضة والتنوير والعقلانية فيما بعد؛ مثالاً للتخلف والانحطاط والظلامية!

وكان من أبرز سمات تلك القرون، وخصائصها المميزة: التقليد المطلق (الأعمى) والتسليم من غير تمحيص لطائفة مستبدة ادعت لنفسها احتكار الحقيقة ورشادة العقل

---

(١) جون ديوي، فيلسوف وعالم نفس أمريكي، ولد سنة ١٨٥٩م، طور الفلسفة الذرائعية، أو البراغماتية، وتوفي ستة ١٩٥٢م. معجم أعلام المورد (ص١٩٩).

(٢) انظر: حدود الحرية، ايزايا برلين (ص٤٩).

(٣) المرجع السابق (ص٦٩).

(٤) ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي تأليف جون جراي ص (٤٣٦).

دون بقية البشر . وتختلف مسميات هذه الطائفة وطبيعة استبدادها غير أن أثرها في حياة الناس وطرائق تفكيرهم لا يكاد يختلف أو يتبدل .

إن الاستبداد والتسلط الذي مارسه (رجال الكنيسة) أو (الملوك) أو (النبلاء) لم يكن على صعيد الدين أو السياسة أو الاقتصاد فحسب، بل تجاوز إلى الحجر على الفكر ومنع العقل - الذي هو أعز ما يملكه الإنسان - من ممارسة مهمته الأساس التي هي التفكير والتمحيص للتعرف إلى حقائق الأشياء واكتشاف القوانين العامة التي جعلها الله في هذا الكون، الذي أبدع الله إحكامه، وجعل التأمل فيه سبباً لزيادة الإيمان بعظمة خالقه ومبدعه، وأمر الإنسان - مع عبادته - أن يسير في الأرض ويتلمس وسائل عمارتها وينتفع بما سخره الله له عليها، ويمارس حقه الفطري في التأمل والتجريب والتفكير .

غير أن (أوربا القرون الوسطى) قد حرمت من ذلك كله بسبب السيطرة الاستبدادية المطلقة على الحقيقة، حيث أضحت الحقيقة ملكية خاصة للكنيسة الكاثوليكية، البابوية، الرومانية (أي التي يقع مركزها في روما) حتى قال أحد الأصوليين المسيحيين : " لكيلا ننحرف شعرة واحدة عن الحقيقة، فإنه ينبغي أن نطيع الكنيسة الكاثوليكية إطاعة مطلقة . فحتى لو بدا لنا شيء ما بأنه أبيض ثم قالت لنا بأنه أسود، فإنه ينبغي أن نعتقد بأنه أسود! "[(١)] .

في تعطيل صارخ للعقل والتفكير وهيمنة للعقيدة اللاهوتية المسيحية المحرفة على العقول " فإذا كان هنا نمط إنساني لا يمكن تخيله في تلك العصور فهو المفكر الخارج عليها، أو الإنسان المتحرر من الشعائر والطقوس "[(٢)] . ومنشأ الإشكال هنا هو تحريف الدين النصراني، واختلاط النصوص الربانية بالبشرية، وإلا فما كان من الله فهو حق

---

(١) انظر : مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص١٧٣) .

(٢) المرجع السابق (١٨) .

لا يمكن أن يعارضه فكر صحيح أو تخالفه حقائق ثابتة أو يقود إلى نتائج خاطئة، وأوربا في تلك الفترة قد حرمت نور الدين الصحيح المحفوظ من التغيير والتبديل.

ويقول ايتيان جيلسون - أحد أكبر مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى -: "كما أن فكر الفيلسوف في أيامنا هذه لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة المبادئ العامة للعلوم التاريخية والاجتماعية، فإن فكر الفيلسوف في العصور الوسطى لم يكن يتم إلا على قاعدة العقيدة اللاهوتية المسيحية. كان الناس آنذاك يسبحون هنيئاً مريئاً في عالم الإيمان الديني مثلما نسبح نحن الآن في عالم العلم والتكنولوجيا. وكما أننا لا نناقش أولوية العلم اليوم، فإنهم ما كانوا يناقشون أولوية الإيمان ولا يطرحون عليها أي سؤال"[1].

يقول هاشم صالح[2] مصوراً حالة تلك الفترة من الزمن: "كان الخروج من القفص والتفكير في الهواء الحر الطلق أمراً مستحيلاً، كان العقل مذعناً مطيعاً، وكانت الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت الكنسي. وسوف تتمثل كل محاولات الفكر بعد القرن السابع عشر في كيفية الخروج من القفص، وسوف تستغرق هذه العملية عدة قرون"[3].

وبسبب اتصال الأوربيين بالمسلمين عن طريق الحروب الصليبية وفتوحات الأندلس والتحاق طلابها بمدارس المسلمين ومعاهدهم فقد ابتدأت العقلانية تدخل

---

(١) النص بواسطة كتاب: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص٢٠).

(٢) كاتب ومترجم سوري مقيم في باريس. دكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون ١٩٨٢. نقل العديد من مؤلفات محمد أركون إلى العربية. نشر مؤخراً كتابين صدرا عن "رابطة العقلانيين العرب"، الأول بعنوان: "مدخل إلى التنوير الأوروبي"، والثاني بعنوان: "معضلة الأصولية الإسلامية". وله أيضاً الانسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟" موسوعة ويكيبيديا.

(٣) مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص ١٩).

أوربا منذ القرن الثاني عشر مروراً بالقرن الثالث عشر، ثم استمرت في التصاعد أثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر وصولاً إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر، حتى استكمل الفكر العقلاني مفهومه إبان عصر التنوير حيث تم الاعتماد على العقل وتحييد الدين وما إن حل القرن التاسع عشر (قمة الهرم الليبرالي) حتى انتصرت العقلانية وترسخت نهائياً، وأصبح العقل المصدر الوحيد للمعرفة.

وكان من أبرز المفكرين الذين تسنموا قيادة الحركة العقلانية: (ولف) و (لسنج) و (نيتشه)[1] في: ألمانيا، و(فولتير) و(بيلي) و(لاندي) في: فرنسا، و(لوك) في: إنجلترا، فكانت ثورة عقلية عارمة شملت جميع أوجه الحياة العلمية والعملية.

ويعد الفكر الديكارتي البداية الأولى للتحرر الفكري من هيمنة الكنيسة على الحقيقة والمعرفة والبحث عن مصادر أخرى للمعرفة من غير طريق الدين منذ أن أعلن ديكارت[2] - رسول الأزمنة الحديثة عند هيغل[3]- قانونه التشكيكي وقاعدته الشهيرة (لا يسلم شيء إلا أن يعلم أنه حق)[4].

---

(١) فريدريش فلهم نيتشة، ولد عام ١٨٤٤م، ومات سنة ١٩٠٠م. مؤسس فلسفة القوة، نادى بضرورة إعادة النظر في جميع القيم، يعد من أكثر الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (٢/ ٥٠٨-٥١٧) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٦٧٧-٦٨٠).

(٢) رينيه ديكارت، فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي، ولد عام ١٥٩٦م، يعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها، توفي سنة ١٦٥٠م. معجم أعلام المورد (ص١٩٦).

(٣) انظر: الفكر الحر، أندريه ناتاف (٧١).

(٤) ثبتت استفادة ديكارت من الغزالي في منهجه العقلي، حيث إن عبارة الغزالي الشهيرة "الشك أول مراتب اليقين" التي أوردها في كتابه "المنقذ من الضلال" هي التي بنى عليها ديكارت مذهبه، وقد أثبت ذلك الباحث التونسي (العكاك) حينما عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة كتاب المنقذ من الضلال، ووجد أن ديكارت قد وضع خطًا أحمر تحت تلك العبارة، ثم كتب في الهامش: (يضاف ذلك إلى منهجنا)، فيكون ديكارت قد تأثر بالغزالي بل نقل عنه بلا عزو. انظر: الإمام الغزالي.. لمحات من منهج خلقي (في ذكرى وفاته: ١٤ جمادى الآخرة ٥٠٥ هـ) لسمير حلبي، مقالة منشورة على موقع إسلام أون لاين.

ولهذه القاعدة معنى خفي غير المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة فهو يريد أن لا يسلم لشيء إلا بعد أن يعلم أنه حق ولكن بالطريقة التي لا يقبل سواها وهي: الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط. وهذا يعني أن يقصى من دائرة العلم، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية، بل أيضاً كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله. وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل. وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة[1].

يقول جون لويس: " إن ديكارت أحل البحث الحر محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل الإيمان، وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير "[2].

ومن ثنائية ديكارت العقلية (الفصل بين طريقي العلم والإيمان واختصاص كل منهما بمجال دون الآخر) إلى عقلانية العلم المنطلقة من نظرية نيوتن وقانون: السببية؛ التي جاء بها نيوتن[3] والتي تطورت فيما بعد إلى العقلانية التجريبية القائمة على المنهج التجريبي في البحث العلمي والذي يرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفته بها لا يكون إلا بالتجربة الحسية وحدها، وكان من أبرز من عرف به الفيلسوف الاسكتلندي هيوم[4]، ويقف عمل العقل عنده على ما تأتي به هذه الحواس والتجارب، ليس له عمل سوى أن يربط بين ماتأتيان به.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٦٣-٦٤)

(٢) نقلاً عن الفلسفة الحديثة، أحمد السيد رمضان (ص١٥٤).

(٣) إسحق نيوتن، فيلسوف انجليزي، ولد عام ١٦٤٢م، وينسب إليه قانون السببية، توفي عام ١٧٢٧م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٦٨٤-٦٨٥).

(٤) ديفيد هيوم، مؤرخ وفيلسوف اسكتلندي، ولد سنة ١٧١١م، ويعتبر من أعلام الفلسفة في القرن الثامن عشر، توفي سنة ١٧٧٦م. ألف شخصية عظيمة (ص٢٢٧).

يقول كانط[1]: "إن قرننا هو بشكل خاص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء. وحده الدين محتجاً بقداسته، والتشريع القانوني متذرعاً بجلالته؛ يريدان أن ينفذا منه. ولكنهما يثيران الظنون والشكوك الحقة حولهما، ولا يمكنهما أن يحوذا على تقديرنا الصادق لأن العقل لا يقدم هذا التقدير إلا للأشياء التي تقبل بأن يطبق عليها التفحص الحر والنقدي"[2].

ثم جاء أوجست كونت بالمذهب الوضعي والذي استخلصه من المذهب التجريبي ويعنى عدم الإيمان إلا بما كان محسوساً[3].

إذاً فقد نشأ نتيجة لتحرر العقل الأوربي من التسلط اللاهوتي ما يعرف بالحركة العقلانية التي تعني: استقلال العقل بإدراك المصالح والمنافع دون الحاجة إلى قوى خارجية وأن الحقيقة يمكن اكتشافها بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية، وهذا التصور المغالي لدور العقل جعله في مقابل الدين، بل منابذاً له.

فـ (هولباخ) كان يرى أنه ينبغي استئصال الدين جملة وتفصيلاً واعتناق المذهب العقلاني، المادي، العلمي، المحض. وكان (ديدرو) يوافقه على ذلك بعد أن انتقل من موقف التأليه -أو التأله- إلى موقف الإلحاد. وكان يقول بما معناه: حتى لو قطعنا عشرين رأساً للتزمت الديني فسوف تنبت له رؤوس جديدة. ومن ثم فينبغي أن نحسم الأمر معه كلياً. ينبغي حذف كل اعتقاد غيبي أياً تكن المحاجة التي يستند

---

(١) عمانويل كانط، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٧٢٤م، من أبرز أعماله كتابه الدين في حدود العقل المحض، اندلعت في وقته الثورة الفرنسية فثار لها انفعاله وحماسته، توفي عام ١٨٠٤م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٥١٣-٥١٧).

(٢) مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح ص (١٥٢).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي (٢٣٣-٢٣٩).

إليها، أو الهيبة الفوقية التي يرتكز عليها فهذه الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من الخرافات أو الآراء المسبقة أو التعصب المذهبي أو الطائفي[1].

وتنطلق العقلانية في أصلها من نزعة إنسانية، تتفق معها في محاولة إيجاد معيار للتوجهات الفلسفية والاجتماعية والحياتية بمنأى عن المعتقدات الدينية والغيبية يقوم هذا المعيار فحسب على الإعلاء من قدرة الإنسان على أن يعيش حياته مستقلاً عن أي تدخل من خارج ذاته.

ويقول ادغار موران: كانت النزعة العقلانية لعصر الأنوار نزعة إنسانية، أي أنها كانت تجمع بين احترام وعبادة الإنسان، من حيث هو كائن حر وعقلاني، وذات فاعلة في الكون، وبين الأيديولوجيا المتعلقة بعالم عقلي تماماً. وهكذا فقد قدمت العقلانية ذاتها كأيديولوجيا للتحرر والتقدم . . . لقد مكنت الثقة في الإنسان العاقل. الإنسان - الذات العاقلة (المفرغة من كل انفعال، ومن كل ماهو غير عقلي) من إشاعة مبدأ الحرية[2].

وبذلك انتقلت أوربا من دين يخاصم العقل وينتقص من شأنه إلى عقلانية مندفعة تخاصم الدين وتهدم أسسه.

يقول برينتون: "فالمذهب العقلي يتجه نحو إزالة الله وما فوق الطبيعة من الكون . . . فإن نمو المعرفة العلمية وازدياد الاستخدام البارع للأساليب العلمية يرتبط بشدة مع نمو الوضع العقلي نحو الكون مع علم الكون العقلي"[3].

(١) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي (ص ١٤٨).
(٢) عن دفاتر فلسفية (العقلانية وانتقاداتها إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي (ص ٢٢).
(٣) منشأ الفكر الحديث، برينتون، ترجمة عبد الرحمن مراد (ص١٠٣).

ويقول أيضاً: " إن السببية تهدم كل ما بنته الخرافات والإلهامات والمعتقدات الباطلة في هذا العالم "[1].

وترتبط العقلانية الغربية بالليبرالية من خلال أمور أربعة:

أولها: المقولة التي يكاد يجمع عليها الليبراليون على تعدد طبقاتهم وتنوع اتجاهاتهم وهي: رغبة الإنسان في أن يكون سيد نفسه ومالك زمام أمره.

يقول إيزايا برلين: " فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي، في الحياة وفي اتخاذ القرارات وليس على قوى خارجية من أي نوع كانت، وأرغب أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها لي آخرون ويتحكمون فيها، أرغب في أن أكون الفاعل وليس من يقع عليه تأثير الفعل، وأن أسير بموجب غايات وأهداف شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تفرض عليَّ، أن أكون موجِّهاً لا موَجَّهاً من قبل آخرين، وكأنني شيء أو حيوان أو عبد ليس في استطاعته القيام بدور إنسان يدرك أهدافه ويفكر فيها ويختار أساليب ومناهج شخصية يرغب في تحقيقها. إن هذا في أقل تقدير جزء وهو ما أقصد عندما أقول إنني سليم التفكير وعقلاني " [2].

ولا سبيل أو وسيلة يمكن للإنسان من خلالها الاستقلال في تدبير أمره وتشكيل تصوراته سوى العقل الذي هو جزء من ذاته، ولذا تعد العقلانية الموجه الحقيقي للحرية في الفكر الليبرالي حيث بمقدور كل إنسان حل مشكلاته بطريقة عقلانية ذاتية، لكون الإنسان الأخير - بحسب تعبير فوكوياما[3] - قد بلغ الرشد العقلي الكافي للاستغناء عن كل ما كان مصدره من خارج الإنسان.

---

(١) منشأ الفكر الحديث، برينتون، ترجمة عبد الرحمن مراد (ص١٥١).

(٢) حدود الحرية، إيزايا برلين (ص٢٣).

(٣) له كتاب شهير عنون له بـ(نهاية التاريخ والإنسان الأخير) يدور موضوعه حول هذه الفكرة.

ثانيها: الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان الطبيعية وهو القانون الطبيعي، وهو قانون مادي يرى فيه الليبراليون الأساس الفلسفي لهذه الحقوق، فالناس في حالة الطبيعة الأولى لهم حقوق طبيعية كحق الحرية الشخصية، وحق الملكية الخاصة وغيرها، وهذه الحقوق مستندها الطبيعة المادية المحسوسة، ولا سبيل لمعرفة الطبيعة سوى العقل وأدواته كالحس والتجربة. يقول جورج سول: " وصار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك ووجدوه في الطبيعة... وبهذا لم تعد الطبيعة مجرد شيء له وجود فحسب، وإنما هي شيء ينبغي أن يطاع وصارت مخالفتها دليلاً على نقص التقوى والأخلاق، وما زلنا حتى اليوم نستعمل عبارة (السلوك غير الطبيعي) في هذا المعنى "[1].

ثالثها: الذي يضبط الحرية ويمنع انفلاتها هو القانون الوضعي - المصدر الوحيد للتشريع والقانون في الفكر الليبرالي - وهذا القانون يعتمد على العقل المجرد لمن بيدهم تشريع القوانين، وهو عقل مادي لا يؤمن بغير المحسوسات.

يقول فولتير: " إن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام لذلك يجب إلغاؤه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجل الدين لنظم الدولة، ويخضع فيه الراهب للقاضي "[2].

ويقول: "إنه لا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله، لا بد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة "[3].

ونتيجة لهذا تكون لدى الليبراليين دين جديد هو الدين الطبيعي، وهو دين عقلي يقدس العقل ويضعه موضع التعبد، وفي ذلك يقول فولتير: " إن الدين

(١) المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول، ترجمة د. راشد البراوي (ص٥١).
(٢) تراث الإنسانية (٨/ ٧٥).
(٣) المرجع السابق (٨/ ٧٥).

الوحيد الصحيح الناتج من استعمال العقل هو التنزيه المطلق الذي يظهر في الأخلاق العملية "(١).

رابعها: حررت العقلانية العقل من سلطان الوجود، وأعلنت أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه، فقلبت الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الإنساني تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف، فأقامت (الفردية) على أساس فلسفي بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد، تلك الفردية التي تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه، كأن ليس هناك عقول غير عقله، فتورث الفوضى العقلية، وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية. وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التي تنفر من كل سلطان في العلم والفلسفة والدين، وبالعلم الآلي الذي يرمي إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض، فجاءت العقلانية لترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى المنطق والقانون بحسب المفهوم العقلاني الليبرالي(٢).

يقول رابوبرت: " وكان من أغراض الحركة الحديثة (العقلانية) تقرير حق الأفراد في الحكم على الأشياء، والترخيص لكل فرد أن يبحث أي شيء وينتقده، غير مقيد في ذلك بأي سلطة خارجية، وعلى الجملة فقد تقرر أن يكون لعقل الفرد القول الفصل في الحكم على الأشياء، وبذلك فشا الاعتقاد بأن العقل قادر على أن يحل كل ألغاز العالم ويصل إلى أبعد أسراره، وعلى هذا الأساس بنى ديكارت وسينوزا وليبنيتز نظمهم الكبرى فيما بعد الطبيعة ويسمى مذهبهم مذهب العقليين "(٣).

---

(١) تراث الإنسانية (٨/ ٧٥).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(٨٧).

(٣) مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة أحمد أمين (ص ١١٧).

وبذلك أصبحت الليبرالية العقلانية رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون، وأن المعرفة المادية هي المصدر الوحيد الموثوق به، ومصدرها العقل[1].

وأضحى المفكر العقلاني كما يعبر - برينتون -: يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما[2].

ومع الانبهار الذي صاحب هذه الحركة داخل العالم الغربي وخارجه نتيجة إبرازها على أنها المخرج الوحيد الذي وصل الإنسان من خلاله إلى التحرر من التسلط الجاثم على أوربا القرون الوسطى وما صاحب الأخذ بها من تقدم مادي غير مسبوق في الحضارات كافة، إلاَّ أنها لم تسلم من توجيه سهام النقد لها حتى من داخل الفكر الغربي ذاته فضلاً عن غيره.

" فالعقل - كما يعترف العقلانيون أنفسهم - ليس حكمة مطلقة غير معرضة للخطأ في التقدير، أو الانحراف في التصور. ويكفي شاهداً على ذلك تخبط الفلاسفة في القديم والحديث في بحثهم عن الحق والحقيقة واختلافهم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. ثم إن العقل البشري ليس سيداً كما يزعم له دعاة العقلانية، إنما هو خادم مطيع للسيد الذي يستخدمه، فإذا استقام السيد استقام العقل معه، وإذا انحرف انحرف معه، وراح - بكل منطق - يزين له انحرافه، ويوهمه أن انحرافه هو عين العقل "[3].

---

(١) انظر: الليبرالية وموقف المسلم منها، للسلمي (ص١٥٨).
(٢) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة شوقي جلال، (ص ١٢٤).
(٣) مغالطات، محمد قطب (٥٦-٥٧).

يقول ادغار موران: "يبدو لنا اليوم أنه من الضروري عقلياً نبذ كل تأليه للعقل، أي نبذ كل عقل مطلق ومغلق ومكتف بذاته. ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية تطور العقل"[1].

أما الفيلسوف الانجليزي الشهير براتراند رسل فقد صور الحيرة التي يعيشها الإنسان حال غروره العقلي بذاته وعقله وانسلاخه من كل أمر خارج عندما قال: " ماذا نقول عن الإنسان؟ أهو ذرة من الغبار تزحف بلا حول ولا قوةٍ على كوكب صغير ضئيل الشأن كما يراه الفلكيون! أم أن الإنسان - كما يقول الكيميائيون - حفنة من المواد الكيميائية رُكِّبت بطريقة بارعة! وأخيراً: فهل الإنسان هو كما يبدو في نظر هاملت (مسرحية لشكسبير) رفيع العقل لا نهاية لملكاته! أم أنه قد يكون هذا كله في آن معاً!.

إلى جانب الأسئلة السابقة هناك الأسئلة الأخلاقية عن الخير والشر: فهل ثمة طريق صائب وخيِّرٌ للحياة وآخر باطل؟ أم أن الطريقة التي نحيا بها محايدة بين الخير والشر؟ أهناك شيء يمكننا أن نسميه حكمة؟ أم أن مايبدو حكمة إنما هو جنون محض؟

هذه كلها أسئلة محيرة، ومن المحال أن يبت فيها المرء بإجراء تجارب في معمل، كما أن أصحاب التكوين الذهني المستقل لا يقبلون أن يرتدوا إلى ما يقوله أولئك الذين يوزعون النبوءات الشاملة يميناً ويساراً "[2].

وهذه الحيرة التي صورها براتراند رسل لا شك في أنها ملازمة للفكر الغربي الذي يرى أن الإنسان قد وصل إلى مرحلة الرشد وشب عن الطوق، ومن ثم فليس

---

(١) عن: دفاتر فلسفية (العقلانية وانتقاداتها) إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص٣٨).

(٢) حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا (١/ ٢٠).

في حاجة إلى توجيه إلهي أو إلى وحي من السماء. وقد ظهر بطلان هذا التصور ومجانبته للصواب؛ فالحضارة المادية وإن قدمت إنجازات للإنسان في المجالات المختلفة الخاصة بأسلوب معاشه، إلا أنها عاجزة عن أن تمده بما يحتاجه من المفاهيم النفسية والروحية والأخلاقية؛ لأنها أنكرتها أساساً، ولم تعتبرها ذات قيمة.

هذا فضلاً عن أن العقل وحده لا يستطيع أن يستبين النافع والضار من الأعمال والأقوال والعقائد إلا بهدى من وحي، ولكنه إذا عرف فهم وصدق، فالعقل خادم للحقيقة ولا يمكن للعقل بدون توجيه صادق أن يصل إلى الحقيقة في تنظيم علاقة الإنسان بربه أو في تحديد التزامه الأخلاقي أو في تحديد مهمته في الحياة، أو معرفة ما وراء هذا العالم من أمور مغيبة عن حواس البشر إلى أن يأذن الله بوقوعها وتحولها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

يتبين بشكل جلي وهو ما سبق أن العلاقة بين الدين والعقلانية في الفكر الغربي ما هي إلا علاقة مصادمة ومنابذة، كما يعبر عن ذلك هاشم صالح بقوله: "كل تاريخ الغرب الحديث ليس إلا صراعاً بين هذين التيارين: التيار الإيماني الناسك والزاهد، والتيار العقلاني أو العلماني الدنيوي. وقد استمر الأمر على هذا النحو طيلة عدة قرون حتى انتصر التيار الثاني بشكل حاسم في القرن التاسع عشر"[1]. وهذا بخلاف ما عليه الفكر الإسلامي الذي ليس فيه تعارضٌ بين العقل والنقل ولا تنافرٌ بين العلم والدين، بل كل منهما متمم للآخر مبرهن عليه ضابط لمساره من الانحراف والخطأ.

وأخيراً فإن العقلانية الغربية المزعومة يوم أن أزاحت المجتمع الغربي عن إيمانه وديانته؛ قادته إلى هوة سحيقة أثمرت البربرية والفوضوية وصولاً إلى اللاعقلانية واللاأدرية.

---

(١) مدخل إلى التنوير الأوربي (ص ٣١).

يقول أندريه ناتاف: " لقد أسس ديكارت فلسفة الفكر الحر في الأزمنة الحديثة، لكنه ترك أسئلة غير محلولة تزدحم تحت ظله الممتد، شكَّل لجمها أرضية مناسبة للاعقلاني وللبربرية "[1].

لقد تنقل العقل الأوربي المتشبع بهذا المفهوم من التفريق بين حقيقتين (علمية وإيمانية) أو (فلسفية ولاهوتية) إلى القول بوحدة الوجود، ثم قال بإله دون نبوة، ثم قال بتأليه الإنسان أو تأليه الطبيعة، ثم أنكر وجود الإله أو حكم عليه بالموت، ثم احتار أخيراً فقال: لا أدري! . وتقلب بين المادية المطلقة والروحانية المفرطة، والحرية الكاملة والجبرية الشاملة، والأخلاق الوضعية أو الأخلاق الدينية ثم قال أخيراً: لا أدري![2].

وهذه النهاية المنطقية لكل من تنكب الصراط، ورام الهدى من غير طريق الوحي، واتبع غير سبيل الأنبياء والمرسلين.

---

(١) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص٧٦).

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص١١٢).

نشأة الليبرالية:

" في المدة ما بين حركة الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، وضعت طبقة اجتماعية جديدة أسس حقها في إدارة الدولة، وقد هدمت -في ارتقائها بالقوة- الحواجز التي كانت تجعل الامتياز مرتباً على المركز الاجتماعي في كل مجالات الحياة، وكانت تربط فكرة الحقوق بحيازة الأرض، فأحدثت تغييراً أساسياً في العلاقات القانونية بين الناس لتصل إلى غايتها؛ فحل (العقد) محل المركز الاجتماعي كأساس قانوني للمجتمع، وأخلت وحدة العقيدة الدينية الطريق لمعتقدات متعددة وجد فيها حتى مبدأ (الشك) حقه في التعبير، وأفسحت امبراطورية (الحق المقدس) أو (الحق الطبيعي) المبهمة التي سادت العصور الوسطى الطريق للسيادة القومية الواقعية التي لا تقاوم، وبعد أن كانت الارستقراطية التي تقوم سلطتها على حيازة الأرض هي التي تتحكم في السياسة؛ شاركها رجال يستمدون نفوذهم من رأس المال المنقول وحده، فرجل المصرف والتاجر وصاحب المصنع بدأوا يحلون محل مالك الأرض ورجل الدين والقائد كنماذج للنفوذ الاجتماعي السائد. وحل العلم محل الدين كعامل متحكم في تشكيل أفكار الناس، وانهزمت فكرة العصر الذهبي في الماضي مع الفكرة المصاحبة لها عن الخطيئة الأزلية أمام مذهب التقدم والفكرة المصاحبة له وهي الكمال عن طريق العقل، واستسلمت فكرة المبادأة الاجتماعية والسيطرة الاجتماعية لفكرة المبادأة الفردية والسيطرة الفردية، وبالاختصار تولدت علاقات اجتماعية جديدة في ظروف مادية جديدة، وتكونت على أساسها فلسفة جديدة لتهيِّئ تبريراً عقلياً للعالم الجديد الوليد. كانت هذه الفلسفة الجديدة هي التحررية "[1].

والليبرالية يطلق عليها عادة اسم التحررية [2].

---

(١) نشأة التحررية الأوربية، هارولد. لاسكي (ص٥). "بتصرف".

(٢) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص١١).

فالليبرالية في نشأتها لم تنطلق من فكرة متكاملة، ولم تشكل نظرية متماسكة بل لم تحمل هذا الاسم إلا فيما بعد، حالها في هذا كحال كثير من النظريات والأفكار فضلاً عن المذاهب الفكرية والفلسفية التي تبدأ فكرة صغيرة ثم تتطور وتنمو حتى تتبلور في سياق متناسق ومن ثم تحمل مصطلحاً يميزها عن غيرها.

ففي القرن السادس عشر وضعت أسس المبدأ التحرري[١]، مروراً بالقرن السابع عشر حيث قاد الفكر الفلسفي العقل الإنساني إلى تحرير نفسه إلى حد كبير من الاعتماد على السلطة اللاهوتية، فنغماته المسيطرة دنيوية عقلية[٢] وصولاً إلى القرن التاسع عشر الذي يعد عصر انتصار التحرر[٣] وظهور مصطلح الليبرالية الذي اكتسب مفهوماً خاصاً بعد مزجه لكثير من المفاهيم السائدة آنذاك في سياق واحد.

يقول جون جراي: "إذا كان لليبرالية تاريخ فهو يبدأ في وقت ما في أوائل القرن التاسع عشر حين اكتسبت كلمة (ليبرالي) مدلولها المعاصر"[٤].

وقد تعددت الأقوال في تحديد لحظة انبثاق الليبرالية وتحديد زمن نشأتها وهل المعتبر هو امتداد أفكارها الجوهرية إلى أزمان سابقة لتسميتها. أو لحظة تشكل هذا المصطلح كما يرى ذلك باحثون آخرون.

فقيل إن عام (١٨١٠م) هو بداية تداول هذا المصطلح لتحديد هوية حزب سياسي إسباني أراد أن يدخل إلى إسبانيا البرلمانية على الطراز الانجليزي[٥]. وقريباً من هذه الفترة -فترة الثلاثينيات- نشأ أيضاً حزب في بريطانيا يحمل اسم الليبرالية. وكانت أول حكومة ليبرالية هي حكومة جلادستون Gladstone التي تولت الحكم عام ١٨٦٨م.

(١) نشأة التحررية، هارولد. لاسكي (ص٥٨).
(٢) المرجع السابق (ص٨٨).
(٣) المرجع السابق (ص١٧٠).
(٤) ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي تأليف جون جراي (ص٤٣٥).
(٥) انظر: موسوعة لا لاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥-٧٢٦).

ويقول رونالد سترومبرج: " مصطلح ليبرالي أو ليبرالية لم تتداوله ألسنة الناس وتستعمله الاستعمال المنهاجي قبل الثلاثينات من القرن التاسع عشر "[1]. ومن ثم فهو التاريخ المحدد لنشأتها لدى بعض الباحثين.

وقيل: إن نشأة الليبرالية مرتبطة بنشأة الرأسمالية بدعوى أن الرأسمالية هي الطريق إلى تحقيق الغاية من الليبرالية وهي حرية الفرد. وتعد الرأسمالية من أهم الميادين التطبيقية لليبرالية الغربية، ولهذا خلفيته التاريخية أيضاً، فمع تطلع الأوروبيين إلى ثروات ما وراء البحار فيما سمّوه (الاكتشافات الجغرافية) والذي أدى إلى (الاستغلال الاستعماري) بالقوة، ظهر آدم سميث الاسكوتلندي (١٧٢٣-١٧٩٠م) الذي يُعتبر مؤسس الرأسمالية وفي المقدمة بين المفكرين (الليبراليين)، وتقوم رأسماليته على مقولة (إن السعي الفردي الأناني يساهم في تحقيق رفاهية المجتمع بمجموعه) كما أوردتها صيغته (الليبرالية) حول مفهوم اليد غير المرئية أو اليد الخفية أي الموجِّهة للسوق الحرة وذلك في مؤلفه تحت عنوان (رفاهية الأمم) سنة ١٧٧٦م.

وقيل: إن حروب الأديان في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا قد انبثقت عنها الليبرالية؛ لأن التسامح هو الطريق إلى منع الحروب، التسامح يستلزم الحرية.

وقد حاول بعض المفكرين تحديد بدايتها ببعض مجالاتها:

ففي مجالها السياسي؛ تقول موسوعة لا لاند الفلسفية: "الليبرالي (أول استعمال للفظة) هو الحزب الإسباني الذي أراد نحو ١٨١٠م أن يدخل في إسبانيا من الطراز الإنكليزي "[2].

ويذكر وضاح نصر: "أن الليبرالية في الفكر السياسي الغربي الحديث نشأت

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد سترومبرج (ص٣٣٧).
(٢) موسوعة لا لاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥-٧٢٦).

وتطورت في القرن السابع عشر، وذلك على الرغم من أن لفظتي ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل القرن التاسع عشر[1].

ويقول منير البعلبكي: " الليبرالية (liberalism) فلسفة سياسية ظهرت في أوربا في أوائل القرن التاسع عشر، ثم اتخذت منذ ذلك الحين أشكالاً مختلفة في أزمنة وأماكن مختلفة "[2].

وأما في مجالها الفكري فيرد بعض الباحثين جذور الليبرالية إلى ديمقراطيّ أثينا في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، والرواقين في المراحل الأولى من المسيحية، ثم حركة الإصلاح البروتستانتية[3].

وقد ذكر البعلبكي أن في حركة الإصلاح الديني توجهاً ليبرالياً فقال: " كما يطلق لفظ الليبرالية كذلك على حركة في البروتستانتية المعاصرة تؤكد على الحرية العقلية "[4].

وأما د. علي الزبيدي فيقول: " من الصعب تحديد تاريخ معين لنشأة الليبرالية فجذورها تمتد عميقة في التاريخ "[5].

وهي على كل الأحوال قد نشأت في ظل التغيرات الاجتماعية والاضطرابات السياسية والفكرية التي عصفت بأوربا منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي.

ولكون التغير الاجتماعي والفكري من طبيعته أن يأتي بشكل متدرج بطيء فإن الليبرالية لم تتبلور بوصفها نظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد، بل أسهم مفكرون عدة في إعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميز.

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثاني - القسم الثاني ص ١١٥٦).
(٢) موسوعة المورد العربية (٢/ ١٠٥٠).
(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثاني - القسم الثاني ص (١١٥٦).
(٤) موسوعة المورد العربية (٤/ ١٠٥٠).
(٥) مقال: في الدول الليبرالية - مجلة المؤرخ العربي العدد ٣٥، ص (٧١).

فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة إلى جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤)، أو الروسوية (نسبة إلى جان جاك روسو ١٧١٢-١٧٧٨) أو الملّية (نسبة إلى جون ستوارت ملْ ١٨٠٦-١٨٧٣)، وإن كان كل واحد من هؤلاء أسهم إسهاماً بارزاً أو فعالاً في إعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها[1].

وواضح من تاريخ الليبرالية أنها كانت رد فعل لتسلط الكنيسة والإقطاع في العصور الوسطي بأوربا، "فإن الناظر في تاريخ نشأة الليبرالية في عصور نهضة أوروبا؛ يجد أن بداياتها كانت عبارة عن ردود أفعال غير عاقلة على أفعال غير عادلة؛ مضاعفة في القوة ومضادة في الاتجاه"[2]. وهو ما أدى إلى انتفاضة الشعوب، وثورة الجماهير، وبخاصة الطبقة الوسطى. والمناداة بالحرية والإخاء والمساواة، وقد ظهر ذلك في الثورة الفرنسية. وتبين فيما بعد أن هناك قوى شيطانية خفية حولت أهداف الثورة وغايتها.

وبهذا يتضح لنا أن الليبرالية نشأت مع النهضة الأوربية ثم تطورت في عصور مختلفة إلى يومنا هذا، بحسب الزمان والمكان وتغيرت مفاهيمها في أطوارها المختلفة، وهي تتفق في كل أطوارها على التأكيد على الحرية وإعطاء الفرد حريته وعدم التدخل فيها.

يقول جون جراي: " من الممكن تقسيم الليبرالية بسهولة وبشكل لا خلاف عليه إلى نوعين أحدهما كلاسيكي والآخر تعديلي، حيث يكون الليبراليون الكلاسيكيون مخلصين في المقام الأول للحرية السلبية، ويكون التعديليون ضرباً من الليبراليين الرفاهيين أو المساواتيين"[3].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثاني - القسم الثاني - ص/ ١١٥٥).
(٢) معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٤٠).
(٣) ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي تأليف جون جراي ص (٤٣٦). وسبق بيان المقصود بالحرية السلبية عند الكلام على الحرية بوصفها إحدى خصائص الليبرالية.

ويمكن أن نشير إلى طورين مهمين فيها :

أولاً: الليبرالية الكلاسيكية:

يعتبر جوك لوك (١٧٠٤م) أبرز فلاسفة الليبرالية الكلاسيكية، ونظريته تتعلق بالليبرالية السياسية، وتنطلق نظريته من فكرة العقد الاجتماعي في تصوره لوجود الدولة، وهذا في حد ذاته هدم لنظرية الحق الإلهي التي تتزعمها الكنيسة.

وقد تميز لوك عن غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي بأن السلطة أو الحكومة مقيدة بقبول الأفراد لها ولذلك يمكن سحب السلطة منها بسحب الثقة فيها[١].

وهذه الليبرالية الإنكليزية هي التي شاعت في البلاد العربية لدى جيل النهضة، إبان عملية النقل الأعمى لما عند الأوربيين باسم الحضارة ومسايرة الركب.

يقول د. يوسف القرضاوي: " وهي التي يمكن أن يحددها بعضهم بـ" ليبرالية ألوكز" وهي التي أوضحها جوك لوك وطورها الاقتصاديون الكلاسيكيون، وهي ليبرالية ترتكز على مفهوم التحرر من تدخل الدولة في تصرفات الأفراد، سواء كان هذا في السلوك الشخصي للفرد أم في حقوقه الطبيعية أم في نشاطه الاقتصادي آخذاً بمبدأ دعه يعمل "[٢].

وقد أبرز آدم سميث (١٧٩٠م) الليبرالية الاقتصادية وهي الحرية المطلقة في المال دون تقييد أو تدخل من الدولة.

وقد تكونت الديمقراطية والرأسماليّة من خلال هذه الليبرالية، فهي روح المذهبين وأساس تكوينهما، وهي مستوحاة من شعار الثورة الفرنسية " دعه يعمل " في الحرية الاقتصادية و" دعه يمر " في الحرية السياسية. وسيأتي تفصيل ذلك في مجالات الليبرالية.

---

(١) انظر: العلمانية، سفر الحوالي (ص ٢١٤)، وانظر تفصيل نظرية لوك في ذلك: الموسوعة الفلسفية (الجزء الثاني - القسم الثاني ص/ ١١٥٦-١١٥٧). وانظر: (ص ١١٥-١١٩) من هذا الكتاب.
(٢) الحلول المستوردة، يوسف القرضاوي (ص ٥١).

ثانياً: الليبرالية المعاصرة:

تعرضت الليبرالية في القرن العشرين لتغيّر ذي دلالة في توظيفاتها. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، بدأ العديد من الليبراليين يفكرون في شروط حرية انتهاز الفرص أكثر من التفكير في شروط التحرر من هذا القيد أو ذاك. وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضروري على الأقل من أجل توفير الشروط التي يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشراً.

ويحبذ الليبراليون اليوم التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة. ويؤمن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد، غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التي تواجه التمتع بتلك الحرية.

واليوم يطلق على أولئك الذي يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة: المحافظون[1].

ونلاحظ أن أبرز نقطة في التمايز بين الطورين السابقين هو في مدى تدخل الدولة في تنظيم الحريات، ففي الليبرالية الكلاسيكية لا تتدخل الدولة في الحريات بل الواجب عليها حمايتها ليحقق الفرد حريته الخاصة بالطريقة التي يريد دون وصاية عليه، أما في الليبرالية المعاصرة فقد تغير ذلك وطلبوا تدخل الدولة لتنظيم الحريات وإزالة العقبات التي تكون سبباً في عدم التمتع بتلك الحريات.

وهذه نقطة جوهرية تؤكد لنا أن الليبرالية اختلفت من عصر إلى عصر، ومن فيلسوف إلى آخر، ومن بلدٍ إلى بلدٍ، وهذا يجعل منها مفهوماً غامضاً كما تقدم.

---

(١) الموسوعة العربية العالمية (٢١/٢٤٨).

وتعتبر الليبرالية -أي المذهب الليبرالي- أهم وأول مذهب سياسي متكامل يقوم على النظرية الفردية في تحديد أهداف السلطة السياسية، وهو يمثل الجانب السياسي للنظام الرأسمالي، لذلك فهو دائماً يرتبط في الأذهان بالطبقة البورجوازية بوصفها الطبقة السائدة في هذا النظام.

وقد أسهمت في تكوين فلسفة المذهب الليبرالي ثلاثة مصادر رئيسية هي كتابات جون لوك وأفكار فلاسفة ما يسمى بالاستنارة والمدرسة النفعية، بالإضافة إلى تأثير كل من الثورتين الأمريكية (١٧٧٦م) والفرنسية (١٧٨٩م) فيها تأثيراً واضحاً[١].

ولا يغيب الأثر الكبير في نشأة الليبرالية الذي أحدثه كل من:

- النسق الاعتقادي والتأصيل الفكري في المذهب البروتستانتي، مع ما قد يبدو من تناقض بين أهداف المنظومتين فالأولى دينية والثانية لادينية، بيد أن القاسم المشترك بينهما هو التحرر من الثوابت الموروثة إلى ثوابت أخرى ومقدسات أخرى، بما في ذلك حرية تأويل الكتاب المقدس[٢]. وقد دعمت حركة الإصلاح الديني الليبرالية بأفكارها الدينية الجديدة (العصرانية)، وأضعفت سلطة الكنيسة السياسية، وشجعت إيحاءات أفكارها النزعة الفردية، والعمل الاقتصادي الحر والادخار وتراكم رأس المال وغيرها[٣].

يقول هارولد. لاسكي: "لا مجال للشك على الإطلاق في أن قيام البروتستانتية قد ساعد على نمو الفلسفة التحررية"[٤].

---

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح العربي (ص٢٦٥).

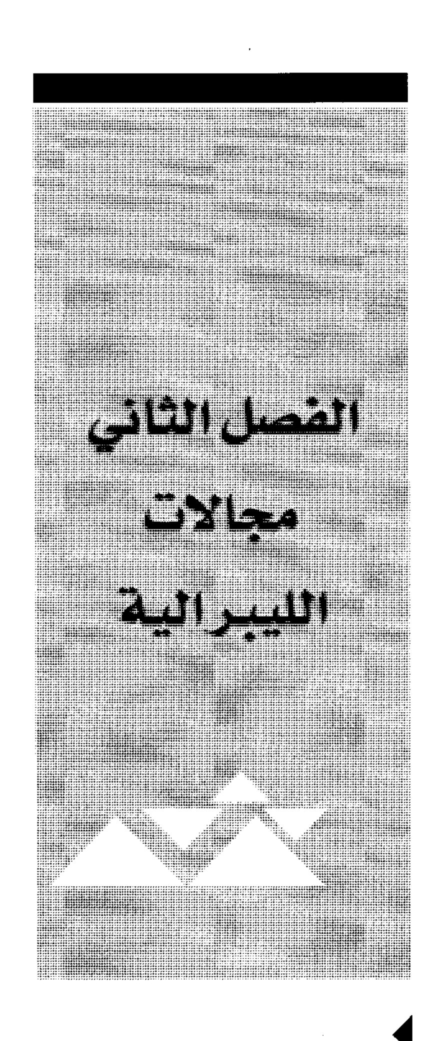
(٢) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٦٠).

(٣) حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص٥٣).

(٤) نشأة التحررية الأوربية، هارولد. لاسكي (ص١٨). وسيأتي مزيد إيضاح عن دور البروتستانتية في نشأة الليبرالية عند الحديث عن الليبرالية الفكرية.

- الحركة الأدبية ذات النزعة الإنسانية، التي قامت ببعث الآداب الإغريقية اليونانية بما تحمله من معاني التمرد والتحرر من قيود الكنيسة الدينية، وهو الأمر الذي أدى إلى الاتجاه نحو الحرية والانفلات الفكري والأخلاقي والأدبي من ضوابط الكنيسة. وقد دفعت هذه الحركة الفكر الأوربي نحو الليبرالية من ناحية التحرر من العقائد الدينية والتمرد على الفكر القديم، وتعميق مبادئ الفردية والحرية الانفلاتية، وتعظيم دور الإنسان الفرد والتركيز على محوريته مقابل النزعة اللاهوتية، وبروز الأدب الإباحي من خلال الشعر والقصص الغرامية، والصور الماجنة، تحت دعوى تعظيم الحرية الإباحية بوصفها قيمة إنسانية، وانعكاس هذا المفهوم على السلوك والنظام العام. ومن هنا يعلم أن الحركة الأدبية كانت تحمل في طياتها مكونات ليبرالية ساهمت بشكل كبير مع عوامل أخرى في نشأة الليبرالية.

وبهذا يتبين أن النزعة الإنسانية، وإحياء الآداب الإغريقية، وحركة الإصلاح الديني، إضافة إلى الفكر التجريبي، قد أثرت بمجموعها بشكل كبير في إدخال المجتمع الأوربي عصر النهضة، الذي يعد البداية الحقيقية لنشوء الليبرالية، حيث نمت الأفكار الليبرالية في بيئته، ثم تطورت في عصر التنوير الأوربي حتى عرفت بهذا الاسم (الليبرالية) في القرن التاسع عشر الميلادي.



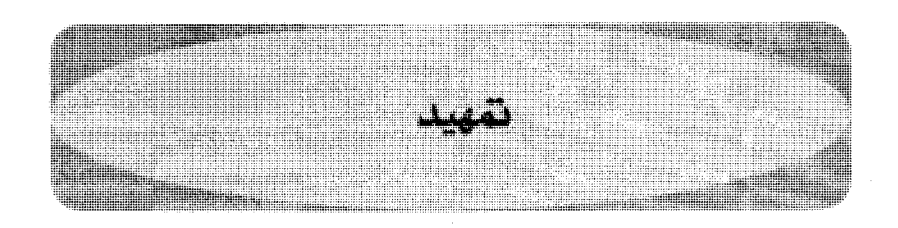
ويتضمن:

أولاً: الليبرالية الفكرية.

ثانياً: الليبرالية السياسية.

ثالثاً: الليبرالية الاقتصادية.





الليبرالية في أصلها فكرة فلسفية قائمة على تعظيم شأن الفرد وتوسيع نطاق حريته، وقد كانت نشأتها مشوبة بالاندفاع غير الواعي بنفسه والثورة على كل شيء، كعادة الأفكار والأعمال التي تصدر بصفتها ردة فعل عكسية لواقع محتقن حيث يكون التجاوز وعدم التوازن سمتين ملازمتين لهما، وعلى الرغم من التعديلات الكثيرة التي تمت على الفكر الليبرالي غير أنه ما يزال يحمل من شحنات الواقع الذي عايشه إبان نشأته الشيء الكثير.

وإذا أضيف إلى هذا الأمر اعتماد هذا الفكر على المادية وافتقاره إلى القيم الروحية والتعاليم الدينية، واستناده إلى رغبات النفس وأهوائها، ومصالح الطبقة الوسطى (البرجوازية) فقد كانت المجالات الأرحب التي عني بها الفكر الليبرالي كثيراً المجالين السياسي والاقتصادي، لكون تحقق مصالح أرباب رؤوس الأموال منوطاً بإضعاف دور الدولة في الضبط وإدارة الشأن العام وفتح حدود الدول للتبادل التجاري والتعاون الاقتصادي دون قيد أو شرط، وهو ما شكل الفكر الليبرالي في مجاليه السياسي والاقتصادي.

وإذا كانت فلسفة الفكر الليبرالي تقوم على الفردية والحرية وفق -فهمها الخاص- فإن ثمة علاقة كبيرة بين أساسها الفكري والمجالين السياسي والاقتصادي؛ حيث ارتبطت الليبرالية بهذين المجالين بوصفهما فكراً سياسياً واقتصادياً يدعو إلى الحرية الفردية وينطلق منها، ويرفض الاستبداد والقيود المفروضة على الفرد.

فالتصور الليبرالي يقوم على أن الوصول إلى الحرية الفردية يتم من خلال الحرية السياسية التي تتحقق من خلال تطبيق النظام الديمقراطي شريطة تدخل الدولة في حال تضرر مصلحة الفرد، والوصول إلى الحرية السياسية لا يمكن أن يتحقق بدون الحرية الاقتصادية التي هي جزء له أهميته في الحرية الكلية.

وأحاول من خلال هذا الفصل الكشف عن مجالات الليبرالية الثلاثة، وهي الليبرالية الفكرية والسياسية والاقتصادية، وطبيعة العلاقة بين هذه المجالات، مع الإشارة إلى أبرز الآثار التي خلفتها الليبرالية عبر كل مجال من مجالاتها الثلاثة.

أولاً: الليبرالية الفكرية:

على أثر سقوط الإقطاع، وانحسار الكنيسة، وانطلاق الثورة الصناعية، وتألق عصر التنوير بفرديته ذات الطابع العقلاني، وتغلغل مبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والإخاء والمساواة، كانت طبقة جديدة قد استكملت هيئتها الاجتماعية، واستقرت بثبات على أرض الواقع الأوربي، تفرض هيمنتها وتشرع قوانينها الخاصة وتؤسس في نهاية الأمر إلى عصر جديد، وقد تجلت إرهاصاته الأولى في القرن السابع عشر، واتضحت سماته في القرن الثامن عشر، ليحظى بانتصار مؤكد في القرن التاسع عشر؛ عصر تألق الليبرالية.

وعبر هذه المغامرة الإنسانية تشكلت رؤى جديدة وأساليب مبتكرة وأخلاقيات عملية لاءمت حياة طبقة مالكة لمقاليد الأمور: الطبقة الوسطى. وقد سعت هذه الطبقة لكي تؤكد وجودها، وتفرض سيطرتها إلى ثلاثة أمور:

١- وضع تصور أخلاقي جديد يحمل طابعاً دنيوياً (علمانياً).

٢- تحجيم السلطة بصورتها المطلقة سابقاً.

٣- الثورة ضد القيود المعارضة للحرية الفردية في سائر المناحي الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمتمثلة في سلطة الدين أو الدولة أو المجتمع.

ومن ثم ينتفي المطلق ليحل محله النسبي، والإلهي ليخلفه الإنساني، ومن هذا المنطلق استخدمت الحرية بمستوياتها الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية والدينية بوصفها وسيلة لا كغاية[1]. بينما الغاية التي تهدف إليها هذه الطبقة هي الفردية المطلقة التي تمثل الأساس الفكري للتيار الجديد الذي سمي لاحقاً بالليبرالية في حين توصف

(١) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم، ياسر قنصوه (ص٢٤-٢٥).

الحرية بأنها جوهر الليبرالية وآلية عملها[1].

يقول هارولد لاسكي: "إن البرجوازية النامية جعلت الدين أولاً ملائماً لأغراضها ثم أتبعت ذلك بأن جعلت الثقافة كذلك مناسبة لأهدافها، وكان آخر انتصاراتها على الدولة إذ جعلتها كذلك مناسبة لأغراضها. إنها لا تطلب الحرية بوصفها هدفاً عاماً وإنما وسيلة للتمتع بالثروة التي تفتح لها. إنها تهاجم معارضيها حيث يبلغ ضعفهم مداه، إنها في تتبعها لغرضها تجعل من الدولة حليفاً أول الأمر ثم عدواً"[2].

ويشكل الجانب الفكري المجال الأهم في المنظومة الليبرالية، وإن كان - زمنياً - لم يتبلور بشكل واضح إلا تالياً لبعض المجالات الأخرى السياسية والاقتصادية بحسب ترتيب الأولويات لدى الطبقة المنتفعة من هذا التوجه[3]، والمندفعة نحو الاستغلال الأمثل للتحولات المتسارعة الناجمة عن الفوضى الفكرية والسياسية للمجتمع الغربي في الفترة الممتدة لأربعة قرون تمامها القرن التاسع عشر حيث اكتمال ملامح هذا الفكر وأصوله.

وقد ارتبطت الليبرالية الفكرية بجهود جون ستيوارت مل حيث انتقل من الكلام عن ليبرالية الدولة إلى ليبرالية المجتمع، وبرز الحديث حول حرية الفكر والرأي، والتسامح الديني. وأن الحضارة إنما تبنى على أساس التسامح الديني الذي لا يقطع صاحبه برأي أو دين معين[4].

يقول جورج سباين: "إن ما اعترف به مل لم تره الليبرالية القديمة، إنه لابد أن

---

(١) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم، ياسر قنصوه (٧).
(٢) نشأة التحررية الأوربية، تأليف هارولد لاسكي، ترجمة عبد الرحمن صدقي (ص ١٠٣).
والنص دون عزو في الليبرالية إشكالية مفهوم (ص٩١-٩٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص٩-١٠).
(٤) انظر: تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٤/ ٩٣٢).

يكون وراء كل حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالي "[١].

ولما كانت الليبرالية في نشأتها ردة فعل غير ناضجة حوت في أصل بنائها الفكري خليطاً من الفلسفات والأفكار السائدة التي وظفتها في نيل أهدافها وتحقيق غاياتها. يؤكد هذا المعنى عبد الله العروي[٢] بقوله: " المنظومة الليبرالية لا تعمل بمفردها في العهد الليبرالي، بل توظف لمساعدتها مذاهب أخرى قديمة وأجنبية تؤولها حسب أغراضها "[٣].

فقد وظفت الليبرالية ثورة مارتن لوثر[٤] (١٤٨٣-١٥٤٦) (الاحتجاجية) على الكنيسة وما نتج عنها من معارضة قصر حق تفسير الكتاب المقدس على البابوية الكاثوليكية إلى أن غدا مشاعاً لكل أحد، للتمادي في نقد رجال الكنيسة ومن ثم نقد الكنيسة ذاتها حتى تطور الأمر إلى نقد الدين نفسه[٥].

يقول برتراند رسل: "كانت الليبرالية أولاً بروتستانتية في المحل الأول... والواقع أنها أقرب بكثير إلى أن تكون تطوراً للفكرة البروتستانتية القائلة: إن على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة "[٦].

---

(١) انظر: تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٤/ ٩٣٨).

(٢) عبد الله العروي مفكر مغربي ولد سنة ١٩٣٣م بمدينة أزمور وتابع تعليمه بالرباط ثم بجامعة السوربون وبمعهد الدراسات السياسية بباريس وحصل على شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة ١٩٥٨م ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام ١٩٦٣م وحصل على الدكتوراة من السوربون عام ١٩٧٦م ويعمل حالياً أستاذاً جامعياً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وأصدر مجموعة من الكتب باللغتين العربية والفرنسية ويضم إنتاجه الفكري في الغالب دراسات في النقد الإيديولوجي وفي تاريخ الأفكار والأنظمة.

(٣) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٧٤).

(٤) مارتن لوثر، راهب ألماني، زعيم الحركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، ولد سنة ١٤٨٣م، وتوفي سنة ١٥٤٦م. معجم أعلام المورد (ص٣٨٩).

(٥) انظر لطبيعة العلاقة بين الليبرالية وحركة الاصلاح: نشأة التحررية الأوربية (١٨-٢٧).

(٦) حكمة الغرب (٢/ ١٠٣-١٠٤). وانظر: ديانة الضمير الفردي، د. محمد الحداد (ص٢١٥).

بل جاء إطلاق الليبرالية على حركة فكرية داخل البروتستانتية[1].

ونجد أن (فليسيتي دي لامني) يصف البروتستانتية بأنها قد "ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي فبلبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السلطة في الدين والاجتماع، فانزلقت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي الذي يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية، ولما أدركت وهن هذه الحجج ورأت تناقض العقل، انتهت إلى الإلحاد في الدين والشك في العقل فانهارت أسس الأخلاق"[2]. وهذه النتيجة ذاتها هي النتيجة الطبيعية التي تصل إليها الليبرالية في جانبها الفكري.

ويربط أندريه ناتاف بين البروتستانتية والثورة الفرنسية الليبرالية، فيقول: "إن الثورة (الفرنسية) قد حاولت في لحظاتها القصوى الوصول إلى جوهر التدين عبر المسيحية، لم يكن يسوع المسيح هو المستهدف في ذلك الحين بل فكرة الله ذاتها"[3].

وهكذا وظفت الليبرالية نتائج ثورة الإصلاح الديني في بث أفكارها ومن ثم نشأت في كنفها العصرانية ذراع الليبرالية في مجابهة الطرف المخالف - مرحلياً - عندما يكون حاملاً لدين سماوي، يقول جون راندال: "الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار في كل فرقة دينية سواء بين البروتستانت أو اليهود، أو حتى الكاثوليك، فقد ذهبوا إلى القول: إنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري فلا بد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين، وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية"[4].

---

(١) موسوعة المورد، منير البعلبكي (٦/ ١١٤).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٣١٢).

(٣) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص١١٥).

(٤) تكوين العقل الحديث، جون رانال (٢/ ٢١٥)، ترجمة جورج طعمة.

والليبرالية في مجالها الفكري تلتقي بوضوح مع النزعة الإنسانية في كون الإنسان مقياس كل شيء، فالليبرالي والإنساني يثبتان شيئاً واحداً هو الأساس لكل ما يمكن أن يعترفا به ويقبلاه وهذا الشيء هو الإنسان الفرد؛ فهو الذي يضع معاييره الخاصة للخطأ والصواب والخير والشر والجميل والقبيح، والإنسان بعد ذلك هو السيد الأوحد في هذا الكون. فجوهر النزعة الإنسانية هو الدعوة لتحرير الإنسان من كل سلطة خارج حدود الإنسان ذاته، تحريره من فكرة الإله، وتحريره من الكنيسة، وتحريره من سلطة العادات. وهذه الأفكار تطورت فيما بعد وتشكلت مكونة مضمون الفكرة الليبرالية.

أما الوجودية[1] فقد ولدت أيضاً من رحم الليبرالية وأثرت فيها وتأثرت، وتلتقي معها في الإيمان بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه[2]. يقول سارتر: "إننا لا ندرك ذواتنا إلا من خلال اختياراتنا، وليست الحرية سوى كون اختياراتنا دائماً غير مشروطة"[3]. وتصلان إلى نتيجة واحدة وهي التأليه التام والمطلق للإنسان[4].

وأما بقية المذاهب والأفكار التي لها علاقة تأثر وتأثير فهي كثيرة منها: البراجماتية، والوضعية، والوضعية المنطقية، العلمانية، العقلانية...[5].

---

(١) وهو مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وإعطاء الأهمية الفلسفية للوجود الفردي كما هو معاش والتفكير به تفكيراً فعالاً وجعله سابقاً على الماهية. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ٢١١. موسوعة لالاند الفلسفية١/ ٣٨٧.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص٢١١)، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، د. كميل الحاج (ص٦٦٥).

(٣) الكون والعدم، سارتر (٥٥٨).

(٤) للمزيد حول طبيعة العلاقة بين الليبرالية الفكرية والوجودية، انظر: مفهوم الحرية للعروي (ص٦٨-٧٠)، المصطلحات السياسية، أ.د. توفيق الواعي (٥٥-٥٦).

(٥) للمزيد، انظر: المصطلحات السياسية، توفيق الواعي (٥-٩).

نعود إلى مفهوم الليبرالية الفكرية لكونها المجال الأهم في المنظومة الليبرالية، فقد جاء تعريفها في موسوعة لالاند بأنها: " العقائد التي تعتبر ازدياد الحرية الفردية من مثلها "(١).

ويقول منير البعلبكي: " الليبرالية liberalism فلسفة سياسية ظهرت في أوربا في أوائل القرن التاسع عشر.. تعارض المؤسسات السياسية والدينية. التي تحد من الحرية الفردية، وتنادي بأن الإنسان كائن خيّر عقلاني، وتطالب بحقه في التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة "(٢).

وفي الموسوعة الأمريكية الأكاديمية: "إن النظام الليبرالي الجديد (الذي ارتسم في عصر التنوير) بدأ يضع الإنسان بدلاً من الإله في وسط الأشياء، فالناس بعقولهم المفكرة يمكنهم أن يفهموا كل شيء، ويمكنهم أن يطوروا أنفسهم ومجتمعاتهم عبر فعل نظامي وعقلاني "(٣).

يتضح بشكل جلي من تأمل الليبرالية في جانبها الفكري أنها ترتكز على أمور عدة من أهمها:

- **حرية الفكر** أو الفكر الحر بمعنى حرية الإنسان في أن يفكر بما شاء كيفما شاء لا يعيقه عائق ولا يحده حد، فحرية الفكر لدى الليبرالية مطلقة، لا تُعارض ولا تُقيد بأي مطلق مهما كان مصدره أو قيمته دينياً كان أو أخلاقياً. يقول أندريه ناتاف: " الفكر الحر هو بشكل ما هجوم على المطلق "(٤).

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٦).

(٢) موسوعة المورد العربية (٤/ ١٠٥٠).

(٣) (Academic American Encyclopedia Liberalism) عن الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٠٢).

(٤) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص ٦٣).

ولا يتوقف هذا الغلو عند هذه النقطة وإنما يتخذ موقفاً هجومياً ومعارضاً لكل ثابت، إذ " لا يكون المرء مفكراً حراً إلا بمعارضته لظلام يجمع الناس على أنه نور "[1].

فمهمة المفكر الحر هي التمرد والتشكيك في كل ثابت من ثوابت المجتمع أو الدين أو القيم كما يعبر عن ذلك أندريه ناتاف بقوله: " الفكر الحر هو ما يتلو عمليات التمرد والتجديف والتشكيك والرفض والتجديد التي يقوم بها المفكرون الأحرار "[2].

أما المقدس فلا مكان له في هذا الفكر، حتى ولو كان هذا المقدس هو الله جل جلاله، يقول أندريه ناتاف: " يولد الفكر الحر من تمرد على الله الذي يعتبر حينذاك الظلمة العليا —إلى أن يقول —: إذن فالله يجمع ويبلور ويرمّز ما يثور عليه المفكر الحر "[3].

لأن التسليم لحقيقة - مهما كانت - خارج ذات الإنسان؛ تمنعه من تحقيق ذاتيته، وتعيق حريته الفردية، وتحجب إشباع نزعته الأنانية وغروره العقلي.

يعبر عن ذلك برودون بقوله: " ليس هناك أدنى تساهل مع فكرة الله! إنها هي التي تمنعنا من أن نكون نحن ذاتنا، إنها هي التي تؤسس للعبودية الاجتماعية تؤسس لمخاوفنا ولأحكامنا المسبقة هي التي تطمرنا في عدم قبل تاريخي لا إنساني الله هو الشر! "[4]. تعالى الله عما يقول الظالمون.

ويصور أندريه ناتاف مراحل الفكر الحر من الكفر إلى الإلحاد، ففي المرحلة الأولى يوصف الله - جل جلاله - بأنه هو الشر بمعنى أنه موجود غير أنه موصوف بهذا الوصف، بينما في المرحلة الثانية يموت الإله فلا يبقى له أثر في الحياة ولا في

---

(١) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص ٨).
(٢) المرجع السابق (ص٦).
(٣) المرجع السابق (ص ١١).
(٤) المرجع السابق (ص١٢).

الكون (وهي النتيجة التي استقر عليها عدد من المؤمنين بهذ الفكر) فيقول: " الصيغتين ١- الله هو الشر ٢- الله مات: تشكلان المقدمات المعلنة أو الضمنية للفكر الحر. إنها التجديفات المؤسسة هي ليست شعارات وحسب إنها مسلمات، إن صح التعبير. ليس هناك فكر حر خلاَّق دون المرور أولاً بالدوار الذي يتسبب به اكتشاف رداءة الله والرغبة في قتل الألوهية داخلنا فيما بعد "[١].

ويقول ريتشارد رورتي: " إن ثقافة الليبرالية هي في شكلها المثالي ثقافة مستنيرة وعلمانية في جميع النواحي. إنها ثقافة لا يبقى فيها أي أثر للألوهة، سواء أكان في شكل عالم مؤله أو في شكل ذات مؤلهة. إن ثقافة كهذه لن تترك أي مكان للفكرة القائلة بوجود قوى غير بشرية يجب على الكائنات البشرية أن تكون مسؤولة أمامها، وسوف تهمل ليس فقط فكرة القداسة، ولكن أيضاً فكرة التعلق بالحقيقة وفكرة تحقيق الحاجات الأعمق للروح إلا إذا أعادت تأويلها جذرياً. إن عملية نزع الألوهة من عالم الإنسان. . . يجب مثالياً أن تجد ذروتها بحيث لن نرى أي نفع للفكرة القائلة بأن كائنات بشرية متناهية، مائتة، وموجودة بكيفية عارضة، يمكنها أن تستمد معنى حياتها من أي شيء آخر، إلا من كائنات بشرية أخرى متناهية، مائتة، وموجودة بكيفية عارضة "[٢].

وهكذا ينتهي الفكر المتمرد على الثوابت والمشكك في الحقائق والمدنس لكل مقدس إلى الإلحاد والتيه والجحود. ويتدرج من التشكيك في كل ثابت ومقدس إلى إنكار الإله والارتكاس في حمأة الإلحاد، الذي أصبح سمة للقرن التاسع عشر، الذي " شهد مولد مذهب الإلحاد، مذهب كامل التكوين، يرمي إلى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا، وكان من النادر فيما سبق من عصور أن يعتنق الإلحاد علانية

---

(١) الفكر الحر، أندريه ناتاف (١٥).

(٢) باب الحرية، ناصيف نصَّار (١٩٧-١٩٨).

مفكرون بارزون، إذ كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، أما في خلال الفترة التي أعقبت هيجل فقد اعتنقه جهاراً نهاراً عدد من زعماء الفكر؛ الذين أضفوا عليه نوعاً من التوقير الذهني، بل من التداول الشعبي أيضاً "[1].

- **سيادة الإنسان على نفسه وتحرره من أي تدخل من خارج ذاته فهي دعوة لتحرير الإنسان من كل سلطة خارج حدود الإنسان نفسه**، تحريره من سلطة رجال الكنيسة في بادئ الأمر، ثم تحريره من الدين بوصفه ديناً، انتهاءً بتحريره من فكرة الإله، فضلاً عن تحريره من سلطه العادات والأخلاق والقيم التي لا يكون منبعها الإنسان بذاته المستقلة. فهي ذات نزعة إنسانية صرفة تعتبر "الإنسان معيار الأشياء جميعاً"[2] يتساءل إيراسم - مؤكداً على هذا المعنى - فيقول: " ما الفائدة من الإنسان إذا كان الله يشكله مثلما يفعل صانع الجرار بالصلصال؟ "[3].

ويقول جون ستيوارت مل: "من المرغوب فيه أن تؤكد الفردية نفسها، في المسائل التي تخص الآخرين أساساً، وحيثما كانت قاعدة السلوك هي تراث الآخرين وعاداتهم وليست أخلاق المرء ذاته، كان هناك نقص لمكوِّن أساسي من مكونات السعادة البشرية ونقص لمكوِّن رئيسي من مكونات الفرد والتقدم الاجتماعي "[4].

وهذا هو جوهر النزعة الفردية التي تطلق على كل ميل أو اتجاه يجعل من الفرد، أو كل ما هو فردي الشكل الأساسي للحقيقة. من الناحية المنهجية تتمثل النزعة الفردية عندما يتم تفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية انطلاقاً من الناحية النفسانية[5].

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (ص٣٣٣).
(٢) يعود أصل هذه المقولة إلى (بروتا جوارس السوفسطائي) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم (ص ٣١).
(٣) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص٦٦)
(٤) الحرية، المطبوع مع أسس اللبرالية السياسية، جون ستيوارت مل (ص١٨٦).
(٥) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي د. كميل الحاج (ص٥٩٦).

ويؤكد هارولد لاسكي ما وصل إليه هذا الفكر من بلوغ هامة التطرف والغرور العقلي الذي يدعي بلوغ الإنسان النضج الكامل الذي به يستغنى عن الإله والدين ومحاسن القيم والأخلاق الموروثة فيقول: " عندما حل القرن السابع عشر كان الفرد يستشعر السيادة على العالم وهو شعور جديد في كل من عمقه وإلهامه. إن الإنسان قد تجهز – كواقع الأمر – لينازع الله في حق السيادة على مصير العالم "[1].

ويقول أيضاً: "ليس مبالغة أن نقول إن المبادئ التي كونت في القرن الثامن عشر رأي فولتير وآدم سميث وهيوم وديديرو كانت قد وضعت فعلاً في القرن السادس عشر، إن البشرية قد دخلت في مغامرة إنسانية ترفض فيها كل الحواجز التي تكونها طوابع القديم. هذا هو ما يفسر انبثاق العصرية (الزمنية) "[2].

ولم يكن لهذه النتيجة المتطرفة أن تجد قبولاً لأول وهلة ورواجاً لدى الفكر الغربي المضطرب لولا أنها طوعت كثيراً من الاتجاهات لتمهد لها الطريق لقبول هذه النتائج الموغلة في الإلحاد والجحود والمصادمة للشرائع والفطر والعقول.

يقول هارولد لاسكي: "جاءت مساعدات غاية في الأهمية لنمو التحررية من رجال لا يعرفونها وغالباً ما يعارضون أهدافها، من ميكافللي وكالفين، لوثر، كوبرنيكس، ومن هنري الثامن وتوماس مور في قرن، ومن ريشيليو ولويس الرابع عشر، ومن هوبز وجوريو، ومن باسكال وبيكون في قرن آخر "[3].

– **دعوى (نسبية الحقيقة) (تطور القيم) وصولاً إلى (نسبية كل الأشياء)**، يقول رسل: "إن الفيلسوف الليبرالي لا يقول هذا حق، بل يقول في مثل هذه

---

(١) نشأة التحررية الأوربية، هارولد لاسكي (٢٧-٢٨).
(٢) المرجع السابق (ص٥٥).
(٣) المرجع السابق (ص٧).

الظروف يبدو لي أن هذا الرأي أصح من غيره "[١].

ومنطلق هذه الدعوى لدى منظري الليبرالية الفكرية هو:

مبدأ التسامح بين الأديان والمذاهب لأن التسامح يقتضي الاعتراف بالآخر، وعدم الجزم في الأفكار، واحتمال صواب المخالف، لأن اعتقاد امتلاك الحقيقة المطلقة يمنع من التسامح مع الآخرين، يقول غرين: " والواقع أن الذين يعتقدون بأن الإنسان يستطيع أن يعرف الحقائق المطلقة التي لا يتطرق الشك إليها، والذين يعتقدون أنهم يملكون مثل هذه الحقائق، لا يمكنهم على الإطلاق أن يخضعوا إلى النقد أو التحدي، وكذلك فهم لا يتساهلون في معتقداتهم إذ كيف يستطيع من يملك الحقيقة المطلقة أن يتساهل مع ما يعتقده خطأً جذرياً "[٢].

فالإيمان المطلق والاعتقاد الجازم لا مكان له في الفكر الليبرالي، يقول غرين: " إن مثل هذا اليقين العقائدي الذي لا يقبل التحدي يؤدي بأصحابه إلى عدم التسامح مع الآخرين، وكذلك إلى اتخاذ موقف متناقض كل التناقض لما وصفناه بالمواقف الليبرالية "[٣].

إضافة إلى الغلو في تطبيقات النزعة الفردية التي تجعل من الإنسان معيار الأشياء جميعاً.

لأن هذا المعيار يتعدد بتعدد الأفراد، يقول لوك: " من المشكوك فيه أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة "[٤].

---

(١) الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس (ص٩٣). عن حقيقة الليبرالية، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٢٢).

(٢) الليبرالية والموقف الليبرالي (ص١٧٣).

(٣) المرجع السابق (ص٦١).

(٤) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي (٢/ ٣٨٠).

و يقول نيتشه: " الحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت ومختلف باختلاف الناس "[1].

ويزيد المعنى وضوحاً عندما يقول: إن أول ما يمهد لوضع هذه القيم أن يكون الإنسان حراً قد حطم كل القيود وبدد كل هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية، ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية وإنما يحلق تحليقاً حراً، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء. فإذا تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده[2].

وأما ماكس شتيرنر فيقول: " إن الحقيقة الوحيدة في العالم هي الأنا وعلى العالم أن يكون كله من امتلاكها. وكل فرد هو نفسه مصدر الأخلاق والعدالة "[3].

إنّ نسبية الحقيقة إحدى الركائز التي تقوم عليها الثقافة الغربية منذ نهضة أوروبا الحديثة، ويربط المفكرون الغربيون بين تلك الركيزة وتغيّر الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالمجتمع، ويعتقدون أنّ تغير الحقائق الحياتية يقتضي نسبية الحقيقة، ولكنّ تكوّن تلك الركيزة في الثقافة الغربية يعود إلى فترة أبعد من العصور الحديثة ويرتبط بالعصور الوسطى، فمن المعروف أنّ الكنيسة كانت تنطلق آنذاك في حكمها لأوروبا من نص "الإنجيل المقدس"، والذي كانت تحتكر تفسيره، وعندما قامت حقائق علمية وكونية متعدّدة تناقض النص "المقدس" الثابت، وتناقض تفسير رجال الكنيسة له وقع التصادم المريع بين الدين والعلم، وكانت النتيجة اضطهاد رجال العلم بحجة مخالفة النص المقدس الثابت، ولكنّ الكنيسة انهزمت أمام الثورة عليها وأمام حقائق العلم، واعتبرت الثورة رجال الدين عقبة في طريق العلم والتقدم، وصار الربط حينئذ بين النص المقدس وثبات الحقيقة، والعلم ونسبية الحقيقة[4].

---

(١) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي (٢/ ٥١٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥١٦).

(٣) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي د. كميل الحاج (ص ٥٩٦).

(٤) سيأتي تفصيل هذه المسألة لاحقاً في الفصل الثالث من الباب الثاني.

ولا شك في أن هذا الربط غير مطرد ولا صحيح، فهو وإن صح فيما يتعلق بدعوى امتلاك رجال الكنيسة (المحرفة) الحقيقة، فلا يندرج على بقية الحقائق والثوابت الدينية والأخلاقية. لما يترتب على القول بهذا القول من فوضى دينية وفكرية وعلمية لا تقف عند حد ولا تنتهي عند نهاية.

يقول د. عبد الوهاب المسيري[1]: "كل الأمور نسبية عبارة أساسية في الفكر الليبرالي، لا يدرك كثيرون تضميناتها المعرفية والأخلاقية. وهي تعني عدم وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعي المادي (فهي الحياة الدنيا ليس إلا) ومن ثم لا يمكن الوصول إلى أي يقين معرفي، فالحقيقة نسبية. ومع غياب الحقيقة لا يمكن أن يكون هناك حق ولا يمكن التوصل إلى أية قيم أخلاقية فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعني في واقع الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه، إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أية معيارية معرفية أو أخلاقية؟ وكل هذا يعني نزع القداسة عن العالم بأسره وتساوي الإنسان بكل الكائنات ومن ثم لا تكون له أية مكانة خاصة في الكون، أي أن الإنسان يصبح شيئاً ضمن الأشياء، تسري عليه القوانين الطبيعية/ المادية، وتهيمن عليه الواحدية المادية[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مفكر مصري إسلامي ولد سنة ١٩٣٨م، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين، الذي استطاع من خلالها برأي بعض المختصين إعطاء نظرة جديدة موسوعية موضوعية علمية للظاهرة اليهودية بشكل خاص، وتجربة الحداثة الغربية بشكل عام، كان المسيري لفترة قصيرة في بداية حياته منتمياً إلى الإخوان المسلمين ثم انتمى إلي اليسار المصري وتحديداً للحزب الشيوعي، وقبل وفاته شغل منصب المنسق العام لحركة كفاية، توفي سنة ٢٠٠٨ عن عمر يناهز السبعين عاماً بعد صراع طويل مع مرض السرطان. موسوعة ويكيبيديا.

(٢) دراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري (ص٦٤-٦٥) بتصرف.

- **تعارض الليبرالية الفكرية على وجه العموم أن تضع الحكومة قواعد للأدب أو الفن أو النشاط الأكاديمي أو الجنس أو الدعارة أو الإجهاض أو تحديد النسل.**

يقول جون ستيوارت مل: لا مجال لأي تقدم حضاري ما لم يترك الناس أحراراً يعيشون كما يحلو لهم وبالأسلوب الذي يناسبهم[1].

ويقول -أيضاً-: مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعاطفة حول جميع الموضوعات عملية أو نظرية، علمية أو أخلاقية أو لاهوتية. وربما ظن القارئ أن حرية التعبير عن الآراء ونشرها تندرج تحت مبدأ مختلف أو مجال آخر، ما دامت تنتمي إلى ذلك الجانب من سلوك الفرد الذي يتعلق بالآخرين، لكن بما أن هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها، وتقوم في تبريرها على جانب كبير من المبررات ذاتها، فإنها لا يمكن من الناحية العملية فصلها عن حرية الفكر "[2].

- **ومما يتصف به الفكر الليبرالي أنه يتخذ من الأنانية غاية،** لا يماري في التزين بها في صراعه مع المجتمع في سبيل الوصول إلى حريته الفردية المطلقة لكونها تشبع حاجة ذاته وشهوة نفسه، يقول كانط -الفيلسوف الليبرالي-: "افعل كما لو كنت تعامل الأنانية في شخصك أو في أشخاص الآخرين كغاية لا كوسيلة "[3].

ويقول جون ستيوارت مل: "الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء صالحنا الخاص بطرقنا الخاصة "[4].

---

(١) حدود الحرية، ايزيا برلين (ص١٨).
(٢) أسس الليبرالية السياسية، جون ستيوارت مل (ص١٣١).
(٣) الليبرالية إشكالية مفهوم، ياسر قنصوه (٣٣).
(٤) أسس الليبرالية السياسية، جون ستيوارت مل (ص١٣٢).

- **وأخيراً فالليبرالية الفكرية هي المروج الأكبر لـ(نهاية الأيديولوجيا)**، والتي تعني القضاء على الدين والقيم والأخلاق، التي تسمها بأنها عوائق وكوابح للنفس البشرية من تحقيق ذاتها والتمتع بحريتها التي ليس لأحد أن يحدها بحد أو يعيقها بقيد سوى ما ترضيه لنفسها.

ومما يندرج في الليبرالية الفكرية: الحرية الدينية، أو الميتافيزيقية بحسب تسمية هاليفي، وترتكز نظرة الليبرالية عن الدين أنه جهد بشري أرضي، فلا وحي ولا ملائكة ولا كتب منزلة تعترف بها الليبرالية الغربية. يقول هوبز: " إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل وعبادتهم لما يهابونه "[1]. ويتمحور معنى (الليبرالية الدينية) حول مقولة (جون هيك): "لا دين يحتكر الحقيقة" وسيأتي مزيد تفصيل لهذه الفقرة في موقف الليبرالية من الدين بعون الله تعالى.

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (٢/ ٥٦٠).

ثانياً: الليبرالية السياسية:

اقترنت النظم السياسية الغربية بأفكار الليبرالية وقيمها، وهي نظم دستورية حيث تحد الدساتير من سلطة الحكومة وتحافظ على الحريات المدنية، كما أنها تمثيلية أو برلمانية أي أن الصعود إلى المناصب السياسية يتم من خلال انتخابات تنافسية.

فبينما كان الليبراليون الأوائل يؤمنون بتدخل الحكومة المحدود جداً في حياة المواطنين؛ يعتقد الليبراليون الجدد أن الحكومة مسؤولة عن تقديم الخدمات الاجتماعية في مجالات الصحة والإسكان والمعاشات والتعليم، بجانب إدارة أو على الأقل تنظيم الاقتصاد. ومن ثم أصبح هناك خطان من التفكير الليبرالي: الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الحديثة. ولذلك رأى بعض المحللين أن الليبرالية ليست أيديولوجية متماسكة، فهي تضم تناقضات بشأن دور الدولة، ولكن يمكن القول هنا إن الليبرالية في التحليل الأخير -مثل جميع الأيديولوجيات السياسية- قد تعرضت للتطور في مبادئها الرئيسية، وذلك مع التغيرات التاريخية المحيطة، فلا يوجد أيديولوجية سياسية جامدة أو متوحدة، فكلها تحتوي على مجموعة من الآراء والاجتهادات التي قد تتعارض أو تتناقض. وبالرغم من ذلك هناك تماسك ووحدة ضمنية في قلب الفكر الليبرالي، وذلك في الالتزام الأساسي بحرية الفرد والمبادئ التي تترتب على مذهب الفردية[1].

فالحرية الفردية تشكل الأساس المشترك المتفق عليه في الفكر الليبرالي، ومن ثم تعد علاقة الفرد بالدولة أو بالمجتمع قضية محورية وشائكة في الوقت ذاته، حصل التوافق على أصلها وتعددت المنطلقات في تفريعاتها وتفصيلاتها.

---

(١) انظر: الليبرالية.. أيدلوجية مراوغة أفسدها رأس المال النشأة والتطور، هبة رؤوف عزت، دراسة منشورة على موقع (إسلام أون لاين).

يؤكد هذا المعنى أحد كبار منظري الفكر الليبرالي — جون ستيوارت مل -بقوله: "ولا تزال مسألة الاهتداء إلى الحد الفاصل وإلى طريقة التوفيق بين استقلال الفرد وسلطة المجتمع من أعوص المشاكل "(١).

وتعد الليبرالية السياسية أحد أبرز مجالات الليبرالية وأشهرها، بل هي أول المذاهب السياسية المنطلقة من النظرية الفردية في تحديد أهداف السلطة والدولة.

ورد في موسوعة لالاند الفلسفية: "الليبرالية: مذهب سياسي يرى أن من المستحسن أن تزاد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم "(٢).

ويقول منير البعلبكي: "الليبرالية (liberalism) فلسفة سياسية ظهرت في أوربا في أوائل القرن التاسع عشر، ثم اتخذت منذ ذلك الحين أشكالاً مختلفة في أزمنة وأماكن مختلفة، ولكنها اتسمت دائماً بسمة تقدمية. والليبرالية تعارض المؤسسات السياسية والدينية، التي تحد من الحرية الفردية، وتنادي بأن الإنسان كائن خيّر وعقلاني، وتطالب بحقه في حرية التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة "(٣).

ولم تظهر الليبرالية بوصفها مذهباً سياسياً قبل القرن التاسع عشر، ولكنها قامت بوصفها أيدلوجية على أفكار ونظريات تنامت قبل ذلك بـ٣٠٠ عام، حيث نشأت الأفكار الليبرالية مع انهيار النظام الإقطاعي في أوربا والذي حل محله المجتمع الرأسمالي أو مجتمع السوق وبتعبير ألطف اقتصاد السوق الحر بحسب فوكوياما(٤).

(١) الحرية، جون ستيوارت مل، ضمن أسس الليبرالية السياسية (ص ١٢٧).
(٢) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥).
(٣) موسوعة المورد العربية (٦/ ١١٤).
(٤) نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرنسيس فوكوياما (ص٧٠).

كانت الليبرالية تعكس آمال الطبقات المتوسطة الصاعدة التي تتضارب مصالحها مع السلطة الملكية المطلقة والإقطاعية من ملاك الأراضي، وكانت الأفكار الليبرالية أفكاراً جذرية تسعى إلى الإصلاح الجذري وفي بعض الأوقات إلى التغيير الثوري، فالثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر والثورات الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر كانت تحمل مقومات ليبرالية رغم أن المصطلح لم يستخدم حينذاك بالمفهوم السياسي.

فقد عارض الليبراليون السلطة المطلقة للحكم الملكي الذي قام على مبدأ (الحق الإلهي للملوك)، ونادى الليبراليون بالحكم الدستوري الذي يضع حدوداً على كل سلطة حماية لمجال الأفراد في أموالهم وحرياتهم، ثم لاحقاً بالحكومة التمثيلية أو البرلمانية.

أيضاً انتقد الليبراليون الامتيازات السياسية والاقتصادية لدى ملاك الأراضي والنظام الإقطاعي الظالم، حيث كان الوضع الاجتماعي يحدد حسب (المولد). كما ساندوا الحركات السياسية التي تنادي بحرية الضمير في الدين وتشكك في السلطة المستقرة للكنيسة[1].

وتعود علاقة الفرد بالسلطة - في الفكر الليبرالي - إلى ما يعرف بالحقوق الطبيعية السابقة للدولة والسلطة، والتي تفترض أن الناس كانوا - في الأزل - أحراراً دون سلطة تحد من رغباتهم أو قانوناً يقيد شيئاً من حرياتهم، حيث كان قانون الطبيعة كافياً لتنظيم شؤون الناس وطبيعة العلاقة فيما بينهم.

بيد أن خوفهم من الوقوع في الفوضى - أو الوقوع فيها بالفعل - بسبب طبيعة

(١) انظر: الليبرالية.. أيدلوجية مراوغة أفسدها رأس المال النشأة والتطور، د. هبة رؤوف عزت دراسة منشورة على موقع (إسلام أون لاين).

الأفراد الأنانية - كما عند هوبز ولوك - أو بسبب تعارض مصالحهم الذاتية نتيجة ازدياد السكان والنمو الاقتصادي - كما عند روسو - قادهم إلى البحث عن أمر ينظم حياتهم ويحفظ لهم حرياتهم.

ومن هنا جاءت نظرية العقد الاجتماعي، وبغض النظر عن هذا العقد هل كان حقيقة تاريخية أم كان مجرد افتراض وتخيل؟[1] فقد قصد أنصار هذه النظرية (إبان موجة الإلحاد العارمة في أوربا) ابتغاء أصل دنيوي مادي للسلطة الحكومية في مقابل أنصار القانون الطبيعي الذين يؤمنون بالسلطان الإلهي الممنوح - زعماً - للكنيسة ومن تتفضل عليه بهذا الحق من الحكام[2]، لما تنطوي عليه فكرة العقد الاجتماعي من تحول مصدر السيادة المطلقة من السلطة الدينية نحو إرادة الناس واتفاقهم فيما بينهم، ومن ثم يخضعون للسلطة التي تقوم على رضاهم وتنبثق من ذواتهم بعيداً عن أي أثر أو تأثير خارجي أرضياً كان أو سماوياً[3].

وتعني هذه النظرية عند هوبز - الذي يعد أول من وضع أصولها في العصر الحديث[4] - أن الناس تنازلوا عن حقوقهم الطبيعية بواسطة هذا العقد إلى قوة ذات نفوذ أعلى تكون مهمتها تنفيذ مقتضى هذا العقد بشكل ملزم، وهذه القوة هي الدولة أو الحكومة. وسبب هذا التنازل حماية بقية حرياتهم وحقوقهم والرغبة في الوصول إلى العدل والمساواة، ومن ثم فلا يجوز الثورة ضد هذا النظام، ولا التراجع عن العقد، إذ ليس هناك خيار للفرد إما السلطة المطلقة أو الفوضى الكاملة.

---

(١) حيث إنه محل خلاف بين القائلين به. انظر: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، ياسر قنصوه ص (٩٢).

(٢) انظر: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، ياسر قنصوه ص (٩٢).

(٣) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح علي العربي (ص٢٦٦).

(٤) انظر: تراث الإنسانية (١/ ٢٥٩).

ويتساءل هوبز: إذا قيل ما العمل إذا كنت تخليت عن طريق السلم (التراجع عن العقد) فالجواب: إذاً فأنت تعود بنفسك إلى حالة الحرب، وعندئذ سوف تجد الآخرين أيضاً في حالة صراع مستمر معك، ولما كان الراغبون في السلم أكثر عدداً من الراغبين في الحرب فإنهم سيكونون بالطبع أشد بأساً وأعظم قوة[١].

ومع أن هذا التصور عند هوبز منطلقه ليبرالي من حيث اعتماده على الفردية كطبيعة للإنسان إلا أنه في نتائجه لم يكن ليبرالياً عندما قرر ضرورة تركيز السلطات في يد واحدة وهو ما يعرف بالدولة أو السلطة المطلقة[٢].

ثم تلا هوبز جون لوك متفقاً معه على أصل فكرة هذا التعاقد بين الدولة والأفراد إلا أنه خالفه في كون سلطة الحكومة المشرفة على تنفيذ هذا العقد مطلقة بل يجب تقييدها بقبول الأفراد لها ومن ثم يحق لهم تغيير هذه السلطة متى ما خرجت عن مسارها المتفق عليه.

ويمثل العقد الاجتماعي بالنسبة إلى جون لوك مرحلة تتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية إلى المجتمع ككل، لغايات تتعلق بالحماية للأفراد وممتلكاتهم، ودرء الأخطار عنهم، وهو تنازل عن جزء فقط من الحرية الطبيعية، والحقوق التي يتمتع بها الفرد الطبيعي، لا أن يتنازل عن حريته كلها -كما أعلن هوبز فيما سبق- وهو ليس تنازلاً لا للملك أو الحاكم، وإنما للمجتمع ككل بحيث يصبح دور الحاكم أو الملك رعاية المصلحة التي تخص هؤلاء الأفراد، بكونهم أعضاء في هذا المجتمع. لذلك فإن هدف جون لوك كان تحديد السلطة السياسية، وليس تمجيدها[٣].

---

(١) انظر: تراث الإنسانية (١/ ٢٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٥٩).

(٣) انظر: الحرية في الفكر العربي المعاصر، د. كريمة محمد بشيوة (ص ٢٥٢).

وهكذا أصبحت الحرية عند لوك حرية دستورية، الدستور يضمن احترام الحريات والحقوق وهو يحكم كل من الحاكم والمحكومين، والحاكم غير الدستوري الذي يخل بشروط الاتفاق ينبغي استبداله بحاكم آخر دستوري. وهكذا انتهى لوك، على خلاف هوبز، إلى تأييد الحكم الدستوري ورفض مقولة هوبز عن الحكم المطلق، ودافع على العكس عن الحكم الدستوري. وبذلك تعود الرابطة بين هذا المفهوم الجديد للحرية الليبرالية وبين نظم الحكم. فالحرية لم تعد تتطلب الاعتراف بحقوق الأفراد وحرياتهم فقط، وإنما لا بد فوق هذا أن يضمن نظام الحكم احترام الحاكم لهذه الحقوق التي يضمنها الدستور، ويجب تغييره إذا أخل بذلك[١].

ومنشأ الاختلاف بين هوبز ولوك هو نظرتهم إلى طبيعة الإنسان الأولى فبينما يرى هوبز أن الإنسان لم يكن إلا ذئباً على أخيه الإنسان[٢]، وأن الحالة الطبيعية كانت حرباً لا هوادة فيها بين أفراد النوع الإنساني أو ما يسميها بـ (حرب الجميع ضد الجميع)[٣]، نجد أن لوك يخالفه بأن الإنسان خير بطبعه وأن حالة الطبيعة عنده حالة صالحة طيبة يسودها السلام والمساواة ويتمتع فيها جميع الأفراد بحرياتهم ويقوم بتنظيم حياتهم قانون أسمى من القوانين المدنية والسياسية، ألا وهو قانون الطبيعة[٤]، ويذهب إلى "أن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدي إلى المساواة، العلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني، وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدني"[٥].

---

(١) انظر: بين الحرية والديمقراطية، د. حازم الببلاوي، مقال منشور في موقعه الشخصي على الشبكة العنكبوتية.

(٢) الفكر الحر، أندريه ناتاف (ص٨٤).

(٣) انظر: تراث الإنسانية (١/ ٢٥٧).

(٤) انظر: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، ياسر قنصوه، (ص٩١)، العلمانية، سفر الحوالي (٢١٣-٢١٤).

(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص١٥١).

ثم اكتملت النظرية على يد جان جاك روسو من خلال كتابه "في العقد الاجتماعي" حيث خالف هوبز في طبيعة الإنسان وذهب إلى أن الحالة الطبيعية للإنسان حالة نظام وسلام بل هي الفترة الذهبية من تاريخه، غير أن الإنسان بفعل الأطماع تخلى عن حالته الطبيعية وانتقل إلى حالة من الفوضوية اقتضت وجود عقد اجتماعي لتنظيم حياة الناس بغرض العودة بهم إلى الحالة الطبيعية التي كانوا عليها[1].

وهذا العقد له شروط - هي التي سوغت تخلي الأفراد عن حرياتهم الطبيعية - لا يجوز الإخلال بها لأن أدنى تعديل يجعلها باطلة، ويلغي دور العقد ولوازمه[2].

وهذا التنازل عن الحرية الفردية الذي ينتقل بموجبه الفرد من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، ليس استبداداً أو عبودية، لكون هذا التنازل إنما يكون للمجموع، وليس لفرد آخر أو جهة معينة - كما هي الحال عند هوبز -، يقول روسو: "فكل واحد إذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد"[3].

وواضح وهو ما تقدم أن السيادة الناتجة عن العقد الاجتماعي تعود إلى اتفاق الأفراد، وأن شرعية نظام الدولة يرجع إلى التوافق بين أطراف العقد، ومراعاة الحقوق الطبيعية للأفراد، وهي حقوق مستمدة من قانون الطبيعة العقلي، فليس ثم مرجعية دينية يرجع إليها الأفراد لتنظيم الدولة بعد العقد - عند أصحاب هذه النظرية - وإنما تنحصر المرجعية في قانون الطبيعة المادي فحسب، بل لا أثر للدين عندهم سواء فيما هو كائن أو فيما ينبغي أن يكون إلى درجة أن روسو - مثلاً - لا يكتفي بإهمال الأثر الديني في توجيه المجتمع بل يعد الدين الإلهي عاملاً من العوامل التي تعوق الرجوع إلى الحالة الطبيعة السوية[4].

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٠٩-٢١٤).

(٢) انظر: في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو (ص٤٩).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) انظر: العلمانية، سفر الحوالي (٢١٤)، الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٩٦).

كما سبقه هوبز عندما رأى " أن هذه السلطة تفرض مرجعيتها الذاتية ولا يحكمها إلا منطقها وقانونها. وهذا المنطق لا يرفض فقط الخضوع للقانون الإلهي، بل إنه يستدعي أيضاً إخضاع كل المؤسسات والقيم، بما في ذلك الدين لسلطانه، ومن حق هذه السلطة أن تملي على رعاياها أي قيم دينية وعقائد يتبعون، بل وأن تحتكر فوق ذلك تفسير القانون الطبيعي والحقوق التي يمنحها "[1].

ولما كانت الأفكار تتغير بشكل سريع في أوربا فقد بدأ يظهر عدم القناعة بوجود أشياء ثابتة بذاتها وأن العقل وحده كفيل بالوصول إلى الحقيقة، ومن ثم ظهرت (المدرسة التجريبية).

ومن أهم مفكريها دافيد هيوم[2]، حيث ذهبت إلى أن العقل لا يكفي وحده لإثبات صحة أي شيء بل لابد من وجود دليل يثبت صحته بالتجربة العملية.

وبذلك أصبح مفهوم القانون الطبيعي ومعه العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية موضع شك وفقد كثير من المفكرين إيمانهم بها وبذلك انهار الأساس النظري الذي قام عليه المذهب الليبرالي كما جاء عند هوبز ولوك وروسو وصار يتطلب أساساً نظرياً جديداً، وهو ما جاء به بعض مفكري القرن الثامن عشر وعلى رأسهم جيرمي بنتام، وتبلورت أفكارهم فيما يعرف باسم (المدرسة النفعية) حيث تقوم فلسفة هذه المدرسة على أن البشر أنانيون بطبيعتهم التي تدفعهم باستمرار إلى السعي وراء السعادة وتجنب الألم في كل ما يفعلونه، ومن ثم فإن قيمة أي تنظيم سياسي أو اجتماعي تتوقف أساساً على ما إذا كان نافعاً في تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، فالفكرة النفعية ترسي قواعد القانون والدولة والحرية على أساس نفعي، وبذلك تعتبر المنفعة التي يحصل عليها الأفراد من أي تنظيم في تحقيق سعادتهم وتجنيبهم الألم هو

---

(١) الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة، عبد الوهاب الأفندي (ص ١٩-٢٠).
(٢) انظر لتفصيل مذهبه: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٧٢-١٨٠).

المعيار الذي تحكم به على هذا التنظيم أو الجهاز[1].

وقد انطلق جون ستيوارت من الفلسفة النفعية لتعديل أسس المذهب الليبرالي، حيث أضفى على مفهوم الحرية معنى مختلفاً بحيث لم يعد قائماً على مجرد تقييد سلطة الدولة والحد من تدخلها، كما أدخل مفهوم الخير الاجتماعي والرفاهية أساساً من أسس المذهب اليبرالي[2].

إذاً الليبرالية السياسية تعني:

- أن الأفراد هم أساس القانون والمجتمع، وأن المجتمع ومؤسساته قامت من أجل الوفاء بأهداف الفرد. ومن ثم فلا يجوز للمجتمع ولا للدولة المساس بحريات الأفراد تحت أي مسوغ باستثناء ما كان من قبيل حماية المجتمع نفسه من الفرد، بل يجب على الدولة توفير هذه الحريات وحمايتها، وبدون ذلك لا يبقى لليبرالية حقيقة ولا مفهوم.

كما قال مل: " وإن الإنسانية لتستفيد من ترك الأفراد أحراراً يعيشون في الدنيا على اختيارهم ويجرون في الحياة على مرادهم أضعاف ما تستفيد من إرغام كل فرد على التقيد بمشيئة سواه والنزول على حكم غيره "[3].

وقال - أيضاً -: "فمنع الفرد من الإضرار بغيره هو الغاية الوحيدة التي تسوغ استعمال السلطة على أي عضو من أعضاء جماعة متمدنة "[4]، ولذا فقد نصت المادة

---

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح علي العربي (ص٢٧٣)، المصطلحات السياسية، د. توفيق الواعي (١٤٣).
(٢) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح علي العربي (ص٢٧٦).
(٣) الحرية، جون ستيوارت مل، ضمن أسس الليبرالية السياسية (ص١٣٢).
(٤) المرجع السابق (ص ٢٠٧، ١٣٢).

الرابعة من إعلان حقوق الإنسان على: " تقوم الحرية السياسية على القدرة على عمل أي شيء لا يضر بالآخرين، ومباشرة أي إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها إلا الحدود اللازمة لضمان مباشرة أي إنسان آخر لنفس الحقوق مباشرة حرة "[1].

- والليبرالية السياسية نظام سياسي يقوم على ثلاثة أسس، هي: العلمانية، والديمقراطية، والحرية الفردية: على فصل الدين عن الدولة (العلمانية)، وعلى التعددية والحزبية والنقابية والانتخابية، من خلال النظام الانتخابي (الديمقراطية) وعلى كفل حرية الأفراد (الحرية الفردية).

- والليبرالية تعني من الناحية السياسية ذلك النظام الذي يرتكز على المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية عموماً وهي: سيادة الشعب، الانتخابات، البرلمان، استقلال القضاء، الحريات العامة، تعدد الأحزاب، وهذه المبادئ من شأنها أن تجعل للمواطنين استقلالاً كبيراً، ووسائل ذات فاعلية للضغط على الحكومة [2].

- كما أنها لا تعترف بالهيمنة المطلقة للقوانين والأديـان، إنما تعترف بهيمنة تلك القوانين والأديان، ما دامت تحترم جوهر الفلسفة الليبرالية القائم على الحرية الشخصية، حتى لو اصطدمت تلك الحرية بالثوابت المطلقة للدين. وهو ما يعني أن الليبرالية اتجاه حاكم على النظم قبل أن تكون محكومة بها، وهذا هو الحد الأدنى والقاسم المشترك الذي تلتقي عليه الفلسفة الليبرالية في كل مراحل تطورها وبكل أشكالها.

---

(١) مفهوم القانون العام على ضوء الأيديولوجية التحررية (الليبرالية)، د. محمد فتوح محمد عثمان (ص١٨٥). وللرجوع إلى نص الإعلان يراجع موقع الأمم المتحدة على الشبكة العنكبوتية (www.un.org).

(٢) مفهوم القانون العام على ضوء الأيديولوجية التحررية (الليبرالية)، د. محمد فتوح محمد عثمان (ص١٧٤).

- أيضاً تقوم الليبرالية السياسية على الفصل بين السياسي والأخلاقي، فليس لمنظومة الأخلاق والقيم مكان في الرؤية السياسية الليبرالية. وإنما هي قائمة على النفعية فهي "الملجأ النهائي لجميع المشكلات الأخلاقية" و" الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء صالحنا الخاص بطرقنا الخاصة، ما دمنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم الخاصة بطرقهم الخاصة "[1].

- بقي أن نشير إلى قضية مهمة في الفكر السياسي لليبرالية وهي مسألة الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية التي تختص بوضع القوانين ومراقبة تنفيذها، والتنفيذية وتختص بتنفيذ القانون، والقضائية وتعنى بفض المنازعات والعلاقات بين الأفراد في المجتمع أو حتى بين الأفراد والسلطة التنفيذية. ويرجع الفضل في ابتداء هذه الفكرة -في الفكر الغربي- إلى الفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو الذي يقول: "من التجربة الخالدة أن كل إنسان يملك السلطة يميل إلى الإفراط في استعمالها فيمضي بها حتى يجد حدوداً"[2]. ويقول: "إذا اجتمعت في قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة السلطات التشريعية والتنفيذية انعدمت الحرية"[3]. ويقول -أيضاً-: "يجب أن توقف كل سلطة عند حدها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع واحدة أن تسيء استعمال سلطتها أو أن تستبد بالسلطة "[4].

وتقوم فكرة الفصل بين السلطات على أساس توزيع السيادة، لضمان عدم انزلاق المجتمع إلى الاستبداد، وقد تحولت فكرة الفصل بين السلطات إلى مرتكز ثابت في بناء المجتمع الليبرالي، وهو ما يبرر القول بأن مونتيسكيو أحد أبرز منظري الفكر السياسي الليبرالي[5].

---

(١) النصان لجون ستيوارت مل في كتابه الحرية، ضمن أسس الليبرالية السياسية (ص١٢٩، ١٣٢).

(٢) عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٩٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: تراث الإنسانية (١/ ٧٠٩).

(٥) انظر: نقد الليبرالية، د. الطيب بو عزة (ص٧٢-٧٥).

- والليبرالية والديمقراطية -بحسب فوكوياما- وإن كانتا مرتبطتين بشكل وثيق، فهما مفهومان منفصلان.

فالليبرالية السياسية يمكن تحديدها على أنها نظام شرعي يعترف ببعض الحقوق الفردية أو الحريات المستقلة عن رقابة الدولة مثل: الحقوق المدنية (الامتناع عن مراقبة المواطن فيما يتعلق بشخصه وملكيته) والحقوق الدينية (الامتناع عن الرقابة في حقل التعبير عن الآراء الدينية وممارسة العبادة) والحقوق السياسية (منع الرقابة في كل ما لا يمس مصلحة المجموعة بمجملها).

بينما الديمقراطية تعني الحق الشمولي في الاشتراك بالسلطة السياسية؛ بمعنى منح الشعب حق اختيار حكومته بواسطة انتخابات دورية على أساس التعددية الحزبية وبالاقتراع السري، والمساواة في ذلك بين الجميع.

ويخلص -فوكوياما- من هذا إلى أن الشكل الوحيد الذي ظل صامداً حتى نهاية القرن العشرين كان الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم فقد انتصرت على جميع الأنظمة الشمولية (الشيوعية والإسلام) والتي أصبحت في موقع لا يمكنها من منافسة الديمقراطية الليبرالية في الحال ولا في المستقبل. وبهذا تكون نهاية التاريخ أو الإنسان الأخير بالانتصار الأبدي للنظام الأمريكي الذي تمثل الديمقراطية الليبرالية[1].

وقد لاقت هذه النظرية من فوكوياما ردة فعل عريضة، واعتبرت الفكرة نزوة غرور ليبرالية متعالية وتهميشاً لحضارات عريقة لا يسلم المنتمون إليها بصحتها أو علميتها[2].

---

(١) انظر: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرنسيس فوكوياما (ص٦٩-٧١).

(٢) من الكتب التي نقدت هذه النظرية: نظرية نهاية التاريخ وموقعها في إطار توجهات السياسة الأمريكية في ظل النظام العالمي الجديد، محمد سيف حيدر النقيد.

ثالثاً: الليبرالية الاقتصادية:

كان من توابع ونتائج سقوط نظام الإقطاع في المجتمع الأوربي وانتصار الثورة في ما يسمى بـ " عصر النهضة " اندفاع الفكر الأوربي المغالي نحو تفكيك التركيبة الفكرية لذلك المجتمع وإعادة توليفها، وكان للجانب الاقتصادي سبقه في هذا المجال، تدعمه مصالح الطبقة الوسطى (البرجوازية) المستفيد الأكبر من هذه التحولات الهائمة، والتي أنتجت نظرية الليبرالية الاقتصادية لتدعيم موقفها إزاء النظام البائد (الإقطاع) ومن ثم إقامة نظام اقتصادي واجتماعي بديل يتماشى مع مصالحها الأساسية.

إضافة إلى نمو الثورة الصناعية وحاجتها الماسة إلى الحرية لتستكمل تطورها، حيث التقت مصالح الليبرالية مع الرأسمالية - في بداية تكوينهما -٧ وهو ما ساعد وشجع على ظهور وتنامي النظريات السياسية والاقتصادية المنطلقة من مركزية الإنسان المادي (الإله الجديد) للفكر الأوربي المشدوه!.

وفي هذا الجو المضطرب - وتحديداً في نهاية العصور الوسطى والتي تمتد ما بين حركة الإصلاح الديني (القرن السادس عشر) والثورة الفرنسية (القرن التاسع عشر)- وجد الفكر الليبرالي الوليد فرصته السانحة لصياغة مفاهيمة المادية القائمة على الإيمان بالاستقلال الشخصي للإنسان وحريته الفردية تجاه كل سلطة، بما في ذلك حريته في التملك والتصرف، وأن ذلك حق طبيعي لبني الإنسان بل هو أهم الحقوق الأساسية للفرد كما عبر عن ذلك جون لوك[1]، بعيداً عن أي تدخل من قبل الدولة أو المجتمع إلا فيما يخص الأمن والحماية، لكون الحقوق الطبيعية للفرد سابقة على وجود المجتمع والدولة في العرف الليبرالي، ومن ثم فهي مقدمة عليهما.

---

(١) انظر لنظرية لوك في الحق الطبيعي: تراث الإنسانية (٤/ ٤٧٠).

ومن هنا كانت الليبرالية الاقتصادية الجانب الأبرز في اتجاهات الليبرالية، بل "هي أساس سائر الحريات الأخرى وما من أحد يستطيع أن يكون حراً حقيقة في غياب هذه الحرية الاقتصادية"[1].

جاء في الموسوعة الشاملة: "كانت الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية وثيقتي الصلة، ويعتقد الليبراليون أن الحكومة التي تحكم بالحد الأدنى يكون حكمها هو الأفضل، وهم يرون أن كل الناس يفيدون إلى أقصى حد عندما يتاح لكل فرد أن يتبع مصلحته الذاتية الخاصة، رجلاً كان أو امرأة، كما يؤمنون بأن الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه إذا ما ترك يعمل بمفرده وفقاً لقواعده الخاصة، ولذا فإنهم يستنتجون أن تنظيمات الحكومة ليست ضرورية، وقد رتب عالم الاقتصاد الاسكتلندي آدم سميث مجموعة الأفكار العامة الخاصة بالاقتصاد الليبرالي، وناقشها بشكل منظم في كتابه ثروة الأمم، وقد أطلق على هذا النظام اسم الرأسمالية أو المشروع الحر"[2].

وقد أسهم الفكر المهيمن على ذلك العصر وهو الإيمان بما يعرف بالقانون الطبيعي، والذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تحقق الاتساق والانسجام في العلاقات بين الإنسان والبيئة، وهذا النظام (عندهم) غير متعلق بإرادة الإنسان، بل هو أمر حتمي كوني ليس للإنسان دور فيه[3] وهذا القانون جعل الأساس في تكوين الفكر الليبرالي الاقتصادي والسياسي حيث ربطت به غالب النظم والنظريات في ذلك العصر، وأضحى فيما بعد الأساس الفكري للمذهب الليبرالي التقليدي في الاقتصاد، الداعي إلى ترك المجال للقانون الطبيعي لأن يحكم العلاقات الاقتصادية

---

(١) الليبرالية والديمقراطية، تأليف نوربيرتو بوبيو، ترجمة فاضل جكتر (ص٩٤).
(٢) Th world Book Encyclopedia (١٢/ ٢٠٤)، نقلاً عن الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٠٦).
(٣) انظر: دليل الفكر الاقتصادي، حازم البلاوي (ص ٤٣).

كما يحكم بقية الجوانب الإنسانية، وهو ما ينتج عنه الوصول إلى أفضل النتائج الاقتصادية شريطة عدم إعاقته بتدخل الدولة (المعيق الأكبر لعمل هذا القانون).

وبهذا أصبح مصطلح - الليبرالية الاقتصادية - واقعاً ملموساً في الفكر الاقتصادي منذ القرن التاسع عشر.

جاء في موسوعة لالاند الفرنسية: " الليبرالية الاقتصادية: مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية، ولا وظائف تجارية، وأنها لا يحقّ لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم. بهذا المعنى يقال غالباً ليبرالية اقتصادية "[1].

ويقول البعلبكي: "ويطلق لفظ الليبرالية أيضاً على سياسة اقتصادية نشأت في القرن التاسع عشر متأثرة بآراء آدم سميث بخاصة، وأكدت على حرية التجارة، وحرية المنافسة، وعارضت تدخل الدولة في الاقتصاد"[2].

وقد تمحورت الأفكار الاقتصادية الليبرالية في بداية ظهورها في أوربا على حرية العمل والتجارة والتنقل والتملك، حيث لم يكن أيٌّ منها متاحاً لعامة الناس.

ثم نادت الليبرالية الاقتصادية بحرية الإنسان في اختيار عمله بحسب ما تملي به مصالحه، وأن يكون له حرية الانتقال حيث يشاء وله حق اكتساب الثروة والتصرف فيها، وأكدت على المنافسة الحرة والتجارة الحرة، والبنوك الحرة، وبضرورة وجود معدل تنافسي للفائدة، وإزالة العوائق القانونية أمام التجارة، ووقف المزايا التي تمنحها الحكومة مثل الدعم والاحتكار.

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٦).

(٢) موسوعة المورد (٦/ ١١٤).

ولهذا يؤمن الليبراليون الكلاسيكيون بالملكية الخاصة، والأسواق الحرة، والتحرر من الإكراه، ويرفضون تحويل الثروات من الأغنياء إلى الفقراء عن طريق الضرائب أو غيرها، كما يعارضون التعريفات الجمركية، والضوابط على رؤوس الأموال، أو الأجور والأسعار. كما يذهبون إلى أن النظام الاقتصادي الأمثل هو نظام السوق الحر، وإتاحة الحرية الكاملة لكل أفراد المجتمع في تعاملاتهم الاقتصادية.

فالليبرالية ترى أن الرغبة في الحصول على الربح هي العامل المؤثر في حركة النشاط الاقتصادي، وأن الفرد حين يعمل على تحقيق مصلحته الفردية إنما يحقق في الوقت نفسه مصالح المجتمع كله، فإذا ترك الإنسان حراً في بحثه عن مصلحته فسوف تتحقق تلقائياً مصالح المجتمع، لأن الفرد إذا كان قادراً على تغيير حياته فإن في استطاعته أن يحقق الخير لنفسه ومن ثم يحقق الخير لباقي أفراد المجتمع بعيداً عن تدخل الدولة وقيودها، إن حرية الفرد هي المحرك الرئيسي للنمو والرخاء الاقتصادي في المفهوم الليبرالي.

ولقد تجمعت هذه الأفكار كلها في الشعار الذي صاغه جورناي وساد في القرن التاسع عشر وما بعده: "دعه يعمل، دعه يمر، فسوف تمضي الحياة وحدها".

أما دور الدولة في هذا الفكر فيبقى في حدود وظيفتها (الطبيعية) وهي حراسة القانون الطبيعي من أية محاولة لتعويق فعاليته وذلك بأن توفر للناس في المجتمع الأمن الخارجي والأمن الداخلي وتنفذ ما يصل إليه الناس بإرادتهم الحرة.

وقد عبر آدم سميث -أبو الليبرالية الاقتصادية- عن فكر الليبرالية، وعن وظيفة (اليد الخفية)[1] التي تتلخص فكرتها في أن تطور المجتمع يحتاج إلى تمكين الفرد من مزاولة أقصى درجات حريته في المنافسة، وأن البقاء للأصلح والأقوى، ولكي

---

(١) انظر: نشأة التحررية الأوربية، هارولد لاسكي (١٢٨).

يتحقق التوافق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، لابد من انتهاج سياسة عدم التدخل، أي إطلاق حرية العمل - حرية التعاقد - حرية التجارة- حرية المنافسة. لأن هناك قوانين صارمة تعمل عملها في المجتمع والطبيعة وتؤدي دائماً إلى الوضع الأفضل لهذا يجب بقاء الحكومة والمنظمات الاجتماعية بعيداً عن التدخل في طريقة عمل هذه القوانين.

هذه الأفكار الحادة، أو المتوحشة كما يصفها د. رمزي زكي[١] مثلها الليبراليون الكلاسيكيون أو التقليديون قبل أن تتهذب على نظريات مفكري الليبرالية الاجتماعية، غير أنه تجددت في ظل الليبرالية الجديدة.

يقول جون جراي: " من الممكن تقسيم الليبرالية بسهولة وبشكل لاخلاف عليه إلى نوعين أحدهما كلاسيكي والآخر تعديلي، حيث يكون الليبراليون الكلاسيكيون مخلصين في المقام الأول للحرية السلبية، ويكون التعديليون ضرباً من الليبراليين الرفاهيين أو المساواتيين "[٢].

---

(١) ألف كتاباً بعنوان: الليبرالية المتوحشة، كما أن له كتاباً آخر تحت عنوان: الليبرالية المستبدة. أبرز فيهما الجانب المتوحش والاستبدادي لليبرالية الاقتصادية من خلال تطبيقاتها في دول العالم الثالث في ظل غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان وهما الإطار الضروري لتطبيق عناصر الليبرالية الاقتصادية. إضافة إلى النزعة الهجومية التي اتسم بها الطرح الليبرالي في عودته الجديدة وانقلابه على (دولة الرفاهة) النسخة التعديلية لليبرالية والتي حدت من طغيان الرأسمالية في مرحلة طفولتها وشبابها. وقد عبر بـ (الليبرالية المتوحشة) عن الفترة الراهنة بسبب رفع المروجين لها لشعارات الرأسمالية من خلال السعي لغزو أسواق واقتصاديات العالم النامي، لالتهام مقدراته، وتحويل مدخراته واحتياطاته إلى خزائن البنوك الغربية ولتنمية البورصات الأجنبية، لتزداد دول الشمال وأوروبا وأمريكا ثراء على حساب فوائض وإمكانيات شعوب الجنوب، لتبدو الليبرالية في صورتها الرأسمالية مؤامرات لاستنزاف استهلاكي وصناعي للمواد الخام من الدول الفقيرة وحتى للثروات البشرية، خاصة المخترعين الذين لا يجدون بالمجتمعات النامية الاهتمام المنشود.

(٢) ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي، تأليف جون جراي ص (٤٣٦).

وقد مرت الليبرالية في جانبها الاقتصادي بتطورات عدة يمكن إجمالها في ثلاث مراحل رئيسة[1]، هي:

١ - **المرحلة الأولى**: مرحلة الليبرالية الأولى التقليدية، أو الكلاسيكية، التي امتدت من منتصف القرن الثامن عشر (عصر التنوير) إلى أزمة الكساد العالمي في العام ١٩٢٩م، وتعد هذه المرحلة مرحلة الحرية الاقتصادية، والدولة الحيادية غير المتدخلة في أنظمة السوق (الدولة الحارسة).

فالليبرالية الأولى (الكلاسيكية) ظهرت في الفترة الانتقالية بين الإقطاعية والرأسمالية، وقد وصلت إلى أوجها في بداية الفترة الصناعية من القرن التاسع عشر؛ ولذلك في بعض الأحيان يطلق عليها "ليبرالية القرن التاسع عشر"، وكانت المملكة المتحدة مهد الليبرالية الكلاسيكية؛ حيث تقدمت وتطورت الثورات الرأسمالية والصناعية. لذلك تأصلت الأفكار الليبرالية بعمق في الدول الأنجلوساكسونية مثل المملكة المتحدة وأمريكا أكثر من باقي دول العالم.

ومن أبرز علماء الاقتصاد الممثلين لهذه المرحلة: آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) وديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) وجيرمي بنتام (١٧٨٤-١٨٣٢) وتوماس مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٤)[2].

وقد قام هذا المذهب على عدد من الأسس من أهمها:

قانون ساي المعروف بقانون الأسواق ومعناه: أن العرض يوجد الطلب المقابل له والمساوي له.

---

(١) انظر: تطور الفكر السياسي من الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة، د. عدنان السيد حسين (ص ١٤٧-١٥٠).

(٢) توماس روبرت مالتوس، اقتصادي انجليزي، وهو صاحب نظرية تحديد النسل، بمعنى أن يحدد النسل أو يكون البديل هو المرض والفقر والحرب. ألف شخصية عظيمة (ص٣٦٣).

والقانون الطبيعي، (اليد الخفية) عند سميث الذي ينظم العلاقات الاقتصادية دون جهد بشري أو إرادة إنسانية، وهذه اليد الخفية تقود المصالح الفردية، وتنظم الإرادات الشخصية المتعارضة لتحقيق الصالح العام، فهو نظام يعتمد على العفوية والتلقائية[1].

إضافة إلى نظرية القس توماس ملتوس المعروفة بقانون زيادة السكان ومعناه: "أن تزايد السكان ينزع دائماً إلى بلوغ الحدود القصوى من المعيشة، الأمر الذي يتسبب دائماً في فقر دائم، ما لم يقم الناس بعمل بطولي لكسر هذه الدورة الكئيبة"[2].

وفي هذا المناخ المتحرر نمت الطبقة الصناعية - البرجوازية - وتوسعت، وتحكمت في حركة المال وتصريفه، فخلفت وراءها صنوف الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي لطبقة العمال والفقراء والمحتاجين[3]. فالحرية الاقتصادية استناداً إلى القانون الطبيعي قادرة تلقائياً على معالجة النشاط الاقتصادي، دون حاجة لتوجيه من الدولة طالما أن الأسواق تتحرك ذاتياً وفق قانون العرض والطلب.

٢ - **المرحلة الثانية**: مرحلة الليبرالية المنظمة (الليبرالية الاجتماعية) (الليبرالية المعاصرة) الممتدة من سنة ١٩٢٩م حتى بداية السبعينيات في القرن العشرين، وفي هذه المرحلة تدخلت الدولة في النشاط الاقتصادي لإحداث التوازن بين العرض والطلب. وبدأ الليبراليون بدعم الفكرة القائلة بأنه باستطاعة الحكومة تعزيز حرية الفرد إيجاباً عبر التدخل المنظم في النظام الاقتصادي عبر دعم فكرة دولة تهتم بتوفير الرخاء والرفاهية لشعبها وتسمى هذه الدولة (دولة الرفاهية) أو (دولة الخدمة العامة) أو (دولة الخدمات الاجتماعية).

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد سترومبرج (ص ٣٤٥).
(٢) المرجع السابق.
(٣) للتوسع في معرفة دعائم المذهب الكلاسيكي كما حددها رمزي زكي، انظر: مجلة الأهرام الاقتصادية، العدد (٧١٧) ١١- أكتوبر-١٩٨٢م (ص٣٤-٣٥).

جاء في الموسوعة الشاملة: " تعرضت الليبرالية في القرن العشرين لتغير ذي دلالة في توكيداتها، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأ العديد من الليبراليين يفكرون في شروط حرية انتهاز الفرص أكثر من التفكير في شروط التحرر من هذا القيد أو ذاك، وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضروري على الأقل من أجل توفير الشروط التي يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشراً. ويحبذ الليبراليون اليوم[1] التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل المنفعة العامة. وفي الواقع فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادي، وللتخفيف من معاناة الإنسان، وهذه البرامج تتضمن: التأمين ضد البطالة، وقوانين الحد الأدنى للأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي.

واليوم يطلق على أولئك الذين يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة (المحافظون)[2].

وتعد الكينزية من أبرز المذاهب المشكلة لهذه المرحلة، نسبة إلى رائدها جون ماينارد كينز، حيث عاب كينز على الليبرالية افتقارها إلى الرؤية الكلية للواقع الاقتصادي، فهي بسبب فردانيتها تنظر إلى المجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد ينبغي أن تعطى لهم حرية مطلقة في الفعل، أما المجتمع فإنه سينتظم تلقائياً بناء على تلك العلاقات الناظمة بين أفراد أحرار في سلوكهم. بينما أثبتت الأزمة، التي عصفت بالاقتصاد الرأسمالي، أنه لابد من تدخل الدولة لترشيد السلوك الاقتصادي.

في هذا السياق اتجهت المدرسة الكينزية إلى إنجاز تعديل كبير في النظرية الليبرالية، حيث نادت بوجوب حضور الدولة وتدخلها بدل ترك الفعل الاقتصادي مرتهناً بفردانية (دعه يعمل دعه يمر)، مبلورة بذلك رؤية تقلل من استقلالية الفعل الاقتصادي وحريته.

---

(١) قبل صعود الليبرالية الجديدة في أواخر الستينيات من القرن العشرين.

(٢) Th world Book Encyclopedia (١٢/ ٢٠٤) نقلاً عن: الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٠٧).

لقد كان النقد الكينزي للنظرية الليبرالية أعمق وأوسع مشروع نقدي صدر من داخل المذهب الليبرالي.

وهكذا اتخذت الكينزية موقعها الوسط بين الرأسمالية الحرة التقليدية وبين الاشتراكية، وأصبح الشعار المعبر عنها في أوربا وأمريكا هو (تدخل الدولة).

٣ - المرحلة الثالثة: الليبرالية الجديدة، أو النيوليبرالية (مدرسة شيكاغو) التي بدأت في عقد السبعينيات من القرن العشرين، وهي عودة إلى المفاهيم الأولى لليبرالية التقليدية، من حيث إعادة الاعتبار إلى حرية الأسواق والحد من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وإطلاق المبادرة الفردية لرأس المال وتحريره من كل قيد، وإلغاء الملكيات العامة ووضعها تحت تصرف رأس المال الخاص فيما سمي بالتخصيص (الخصخصة).

ويعرف هذا التيار المعاصر باسم الريغانية في الولايات المتحدة وبالتاتشرية في أوربا والعالم الثالث[١]. ومن أبرز دعاتها: (فريدريك فون هايك، وريمون آرون، وميلتون فريدمان) وتتبناها حالياً وتروج لها المنظمات الدولية، وفي مقدمتها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي[٢]. وتشكل حالياً العمود الفقري للعولمة، وقد وقفت هذه المدرسة موقفاً عدائياً من الليبرالية الاجتماعية ومن أفكار كينز بشكل خاص، واعتبروا التدخل الحكومي يفضي إلى انتهاك الحريات الفردية ويوصل للدكتاتورية[٣].

* * *

(١) انظر: المصطلحات السياسية، توفيق الواعي (ص٢٠٥).

(٢) انظر: الليبرالية المتوحشة (ص ١٤). والليبرالية إشكالية مفهوم (ص١١٠).

(٣) انظر: الليبرالية وموقف الإسلام منها، للسلمي (ص٢٦٥).

إذاً فالليبرالية الاقتصادية تعني:

- نظاماً اقتصادياً هو من حيث المبدأ والأهـداف المحركة له نظام دون حس أخلاقي، بل قامت بتحرير النشاط الاقتصادي من البعد الأخلاقي فالبحث عن الربح يشكل الحافز الوحيد المحرك له، والنتائج التي تترتب على هذا النظام قد تكون بالنسبة لليبرالية نتائج جيدة لأنها تعني من وجهة نظرها الإنتاجية المتزايدة، والتنمية الاقتصادية المستمرة، الفاعلية، وظهور المجتمع المنسجم السعيد في المستقبل. ولكنها بالنسبة لغيرهم وبصرف النظر عن اتجاهاتهم تكون ذات نتائج سلبية مدمرة[١].

يقول هارولد لاسكي عن الليبرالية: "إن أساسها هو الفردية الاقتصادية التي تعارض تدخل الدولة لأن هذا التدخل يقف حجر عثرة في سبيل تحقيق الإمكانيات المادية تحقيقاً كاملاً، وهي تكافح وإن يكن ذلك في بطء وإنما بنجاح، لفصل الشؤون الاقتصادية عن الشؤون الخلقية لأن ارتباطهما معناه وضع قواعد قاضية على النجاح الفردي. وكان يتزايد نظرها إلى العلاقات الاجتماعية في حدود المصطلح الذري. وكانت حريتها هي الحرية السلبية لرجال يشعرون بطاقة تستطيع أن تحكم العالم لو تركوا وشأنهم. إنهم يحاربون المثل الأعلى لنظام الحكم الديني سواء كان الإله في هذا النظام هو الدولة أو الكنيسة، لأن هذا النظام في القرن السابع عشر كان يعطل رسالتهم بدلاً من أن يعاونها "[٢].

- وتقدم الليبرالية نفسها على أنها دعوة للخير العام، لكن وراء هذا الطابع الخيِّر -المزعوم- لليبرالية الاقتصادية تكمن حقائق عالم الاقتصاد الواقعي المنقسم إلى مستغِلين ومستغَلين، مهيمنين وخاضعين، ملاك عناصر الإنتاج ومن لا يملكون غير

---

(١) انظر: فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والأيديولوجيات الحديثة، نديم البيطار (١٦٠).
(٢) نشأة التحررية الأوربية، تأليف هارولد لاسكي، ترجمة عبد الرحمن صدقي (ص ٩٤).

سواعدهم. كما أنها تذكي الانقسام الطبقي الحاد وتوسع الفروق الطبقية بين شرائح المجتمع، وباختصار تصبح خادمة لأولئك المتحكمين في الثروات وأدوات الإنتاج والأسواق، وتصبح الحرية الاقتصادية حريتهم هم فحسب.

يقول هارولد لاسكي: "إن البرجوازية النامية جعلت الدين أولاً ملائماً لأغراضها ثم أتبعت ذلك بأن جعلت الثقافة كذلك مناسبة لأهدافها، وكان آخر انتصاراتها على الدولة إذ جعلتها كذلك مناسبة لأغراضها. إنها لا تطلب الحرية بوصفها هدفاً عاماً وإنما وسيلة للتمتع بالثروة التي تفتح لها. إنها تهاجم معارضيها حيث يبلغ ضعفهم مداه، إنها في تتبعها لغرضها تجعل من الدولة حليفاً أول الأمر ثم عدواً"(١).

وإذا كانت الليبرالية الاقتصادية، قد فجرت إمكانيات هائلة للثروة الصناعية، وحققت تقدماً في قوى الإنتاج والدخل كما حققت التراكم والرأسمالي، إلا أنها أنتجت شروراً اجتماعية عديدة، من بينها: استغلال العمال والنساء والأطفال في الداخل، وإشاعة البطالة نتيجة المنافسة الشديدة، والتفاوت الكبير في الثروات والدخول، وهو ما نجم عنه أزمات اقتصادية متوالية، والتطاحن الضاري على الأسواق الخارجية ومنابع المواد الأولية، بالإضافة إلى انتشار الاستعمار في جميع الاتجاهات وإقامة المستعمرات على حساب السكان الأصليين في مناطق عديدة من العالم، ونهب ثروات العالم المستضعف، كما قضت على المنافسة العادلة، وأنتجت الاحتكارات الكبرى، وخلقت الصراع على الأسواق ومصادر المواد الخام، وهو ما أدى -بشكل رئيس- إلى قيام حربين عالميتين في القرن الفائت... وما زالت الحروب الاستغلالية قائمة حتى أيامنا هذه.

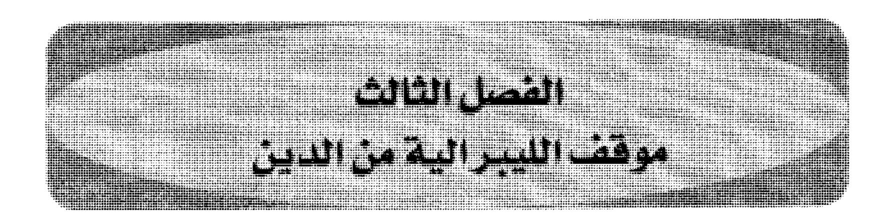
---

(١) نشأة التحررية الأوربية، تأليف هارولد لاسكي، ترجمة عبد الرحمن صدقي (ص ١٠٣).

الفصل الثالث

موقف الليبرالية من الدين





لا يجد الباحث كبير عناء في معرفة العلاقة بين الليبرالية والدين وموقف كل منهما من الآخر حينما تكتمل صورة مفهوم كل منهما على حقيقته بعيداً عن اللبس أو التلبيس.

فبينما يرتكز مفهوم (الليبرالية) على التحرر والانفلات من كل أمر خارج، والانكفاء على الذات والنفس، والاكتفاء بها في معرفة الحقائق وطبيعة الكون والنفس والحياة، وتحديد طبيعة العلاقة بين الإنسان وبين غيره، وتقديس الحرية الفردية وتقديمها على كل ما سواها، فهي مذهب إنساني مادي ينطلق من الإنسان ويتوجه إليه وينتهي به، معلياً من قيمة الإنسان، فلا يكون تابعاً إلا لنفسه، ولا ممنوعاً من شيء إلا من تلقاء ذاته[1].

في مقابل هذا نجد أن مفهوم (الدين) يقوم على مبدأ التسليم والانقياد والطاعة للإله والتذلل والخضوع للرب المعبود على اختلاف واسع بين أرباب الديانات

---

(١) انظر الفصل الخاص بمفهوم الليبرالية من هذا الكتاب.

السماوية والوضعية في تحديد من المستحق لذلك، وكيفية الوصول لمعرفته والإيمان به، ومعنى العبادة وما تقتضيه من واجبات ولوازم[1].

وكانت الليبرالية قد نشأت في كنف الفكر الغربي إبان ثورته على مظاهر الاستبداد الثلاثة في أوربا (الإقطاع والكنيسة والملوك)، حيث ظهرت الليبرالية الاقتصادية للتحرر من تسلط الإقطاع، وظهرت الليبرالية السياسية في مقابل تسلط الملوك والنبلاء! وظهرت الليبرالية الفكرية والدينية للحد من تسلط الكنيسة ورجالها.

ولم تعرف أوربا من الدين سوى دين بولس المحرف عن مسيحية عيسى -عليه السلام- والذي تبنته الكنيسة الكاثوليكية بعد مجمع نيقية المسكوني سنة (٣٢٥م). واستمر هذا التحريف على يد رجال الكنيسة المتحكمين في الناس باسم (الحق الإلهي) الممنوح لهم ولمن يمنحوه هم من الملوك وذوي السلطان.

ففي بيان البابا "نقولا زيادة": "إن ابن الله أنشأ الكنيسة بأن جعل الرسول بطرس أول رئيس لها، وإن أساقفة روما ورثوا سلطان بطرس في تسلسل مستمر متصل، ولذلك فإن البابا ممثل الله على ظهر الأرض يجب أن تكون له السيادة العليا والسلطان الأعظم على جميع المسيحيين حكاماً كانوا أو محكومين"[2].

ويقول حبر أحبار انكلترا (وليام تامبل): "من الخطأ الفاحش أن نظن أن الله وحده هو الذي يقدم الديانة أو القسط الأكبر منها"[3].

---

(١) انظر للمزيد من معاني كلمة (الدين) واستعمالاتها في لغة العرب ولدى علماء المسلمين ومفكري الغرب: كتاب الدين، للدكتور محمد عبد الله دراز (٢٧-٥٤)، وكتاب: الدين والوحي والإسلام، للدكتور مصطفى عبدالرازق (١٥-٥٠)، وكتاب: المصطلحات الأربعة، للمودودي.

(٢) قصة الحضارة، لـ ول ديورانت (١٤/ ٣٥٢).

(٣) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (ص ١١).

وقد عاشت أوربا على هذا الأمر قروناً عديدة، حتى ظهر في القرن السادس عشر القس (مارتن لوثر) بثورته الاحتجاجية التي أسماها بحركة الإصلاح الديني والتي أسقط من خلالها كثيراً من العقائد المسلَّمة للكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقت، وتولدت على إثرها البروتستانتية، التي كان لها فيما بعد الدور الأكبر في نشأة الليبرالية.

لقد أثمرت ثورة مارتن لوثر المذهب البروتستانتي وأثمر المذهب البروتستانتي الفكر الليبرالي وهذا أمر متفق عليه بين الباحثين[1]، وأما من أين استقى مارتن لوثر أفكاره فهي محل خلاف بين الباحثين:

فمنهم من يرجعها إلى الفلسفة اليونانية القديمة.

ومنهم من يرجعها إلى النصرانية القديمة قبل تحريفها.

بينما يذهب بعضهم إلى أن مرجع تعاليم هذا المذهب هو اليهودية وأن اليهود وراء نشرها والدعوة إليها بين أتباع الأمم المخالفة بقصد إفسادها وإخراجها من حقيقة دينها[2].

ويذهب كثير من الباحثين إلى أن الحركة البروتستانتية قد تأثرت بشكل رئيس بالمسلمين خلال معاينتهم لأحوال المسلمين إبان الحملات الصليبية، حيث وجدوا المسلمين لا يحتاجون في عبادتهم الله إلى وسائط فردية أو مؤسسية فأعجبهم هذا المبدأ وتأثروا به من ضمن ما تأثروا به من مبادئ عديدة في الإسلام[3].

---

(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٦٨).

(٢) انظر كتاب: دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية، مرسي الأسيوطي - كامل الكتاب-، وكتاب معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص ٦٨).

(٣) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٩٣).

عاشت أوربا قروناً عدة، على الديانة المسيحية المحرفة، التي اختفى فيها نور دين الله الحق فلم يبق لها من دين المسيح غير الاسم، ونزراً يسيراً من التعاليم والطقوس.

يقول برنتن: " إن المسيحية الظافرة في مجلس نيقية - العقيدة الرسمية - في أعظم أمبراطورية في العالم مخالفة كل المخالفة لمسيحية المسيحيين في الجليل، ولو أن المرء اعتبر العهد الجديد التعبير النهائي عن العقيدة المسيحية لخرج من ذلك قطعاً لا بأن مسيحية القرن الرابع تختلف عن المسيحية الأولى فحسب، بل لأن مسيحية القرن الرابع لم تكن مسيحية بتاتاً "[1].

وقد كان لتدخل البشر من رجال الكنيسة في تغيير وتبديل تعاليم المسيح - عليه السلام - والكتاب المقدس الذي جاء به من عند الله؛ أبلغ الأثر في فقدان الثقة بهذا الدين المزعوم الذي كان سائداً في أوربا دون غيره من الأديان. يقول ليكونت دي نوى: " إن ما أضافه الإنسان إلى الديانة المسيحية، والتفسيرات التي قدمها، والتي ابتدأت منذ القرن الثالث بالإضافة إلى عدم الاكتراث بالحقائق العلمية، كل ذلك قدم للماديين والملحدين أقوى الدلائل المعاضدة في كفاحهم ضد الدين "[2].

أيضاً كان لممارسات رجال الكنيسة الخاطئة (الملبسة لبوس الدين) من مثل الرهبانية - الأسرار المقدسة - عبادة الصور والتماثيل - صكوك الغفران - البدع والخرافات - التسلط والطغيان (دينياً وسياسياً ومالياً) أثرها البالغ في الثورة على رجال الدين والكفر بهم، وهو ما ساعد على هدم التعاليم الدينية، وضعف الثقة بالمعتقدات والأصول الإيمانية، وإنكار الغيبيات والحساب والجزاء الأخروي. فما إن أعلن مارتن لوثر أفكاره الاحتجاجية على الكنيسة الكاثوليكية حتى تسابق الناس إلى تأييده والإيمان بما جاء به سعياً للخلاص من ذلك الطغيان الكنسي الجاثم منذ قرون عديدة.

---

(١) أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي) جرين برنتن ص(٢٠٧).

(٢) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (ص١٥-١٦).

يقول رونالد سترومبرج: "ولا خلاف أن انفجارات الإصلاح الديني مزقت الوحدة الدينية إرباً إرباً، وقذفت بأوربا إلى متاهات الفوضى والاضطراب، وولدت مذهباً شكياً ترعرع على اشمئزاز المفكرين والأدباء من التعصب اللاهوتي"[(١)].

وانطلاقاً من حركة الإصلاح الديني والحركة المضادة للإصلاح الديني، ومن تصادم هاتين الحركتين الدموي والعنيف، اتجهت أوربا وروما نحو عصر (كبلر وجاليلو) اللذين جعلا الكون بأكمله موضعاً للتساؤل، وإعادة النظر في جميع المفاهيم التي كانت قد تشكلت عنه، والاتجاه نحو علوم طبيعية جديدة بلغت ذروتها بإسحاق نيوتن ونظريته عن الجاذبية قرابة نهاية القرن السادس عشر[(٢)].

أضف إلى ذلك ما شهده المجتمع الغربي من تناقضات، بل صراعات بالغة العنف بين الدين والعلم التجريبي من جهة والدين والعقل من جهة أخرى[(٣)].

حيث شكل الصراع بين العلم والدين مشكلة تعد من أعقد المشكلات في تاريخ الفكر الأوربي حقق فيها العلم - التجريبي - انتصارات متتالية على حساب الدين بمفهومه الكنسي، ويرجع ذلك إلى سببين:

أحدهما: تحريف حقائق الوحي الإلهي من قبل الكنيسة وخلطها بكلام البشر حيث تحولت الخرافات الوثنية والمعلومات البشرية إلى عقائد إلهية داخلة في صلب الدين وصميمه.

---

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص ٣٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٤٦). وانظر لنظرية نيوتن (ص ٨٤-٩٣) من المرجع نفسه. وتتلخص في: " أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها" العلم والدين (ص١٩).

(٣) للتوسع في معرفة طبيعة هذا الصراع وموقف الإسلام منه يراجع: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، والعلمانية، سفر الحوالي. وقد أفدت من الأخير كثيراً في عرض هذه المسألة.

والآخر: فرض الوصاية الطاغية من قبل الكنيسة على ما ليس داخلاً في دائرة اختصاصها حيث توهمت أن في قدرتها امتلاك الحقيقة العلمية دون اعتبار للتجربة المحسوسة أو النظر العقلي السليم إذا لم تكن التعاليم الكنسية قد جاءت به[1].

فعندما بدأ عصر النهضة الأوربية كانت النظريات الكونية قد بدأت بالظهور ففي عام (١٥٤٣م) دعى كوبرنيق إلى نظريته الفلكية القائلة بدوران الأرض خلافاً لما عليه الكنيسة التي جعلت من الأرض مركزاً للكون، وعليه حرمت هذا القول، بينما حالت وفاة قائله دون عقوبته. ثم بعث " جردانو برونو " النظرية مرة أخرى فكانت عقوبته الإحراق عام ١٦٠٠م[2].

ومع مرور الوقت زادت الثقة بقيمة عدد من النظريات المخالفة لما تدعيه الكنيسة وهو ما أفقد الكثيرين ثقتهم في الكنيسة وأدت إلى التشكيك في معلوماتها.

يقول هوايت هد: "ما من مسألة ناقض العلم فيها الدين إلا وكان الصواب بجانب العلم والخطأ حليف الدين"[3].

وكان من نتائج النظريات العلمية على الفكر الأوربي: أن الحقائق يجب أن تبنى على الملاحظة لا على الرواية، وأن الكون نظام متفاعل مع نفسه وفق قوانين الطبيعة، وليست فكرة الهدف والغاية بذات جدوى من الناحية العلمية[4].

وهذا وهو ما شجع هوبز على أن يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي (لوياثان) فيقول: «إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل وعبادتهم لما يهابونه»[5].

---

(١) انظر: العلمانية، د. سفر الحوالي (ص١٤٦).
(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص٦٠).
(٣) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (ص ١٢).
(٤) انظر: أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (ص٦).
(٥) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (٢/ ٥٦٠).

كما استغلت نظرية الحق الالهي من قبل الدولة في وصولها إلى موقع يبلغ من السمو ما يجعله متمكناً من إخضاع المقدسات له فوضعت نفسها في موضع أعلى من الكنائس كل ذلك تحت شعار (إخضاع العامل الديني دينياً) مراعاة للمشاعر والضمائر.

يعرض الأب رينال في ذروة عصر الأنوار عام ١٧٧٠م المبادئ الصحيحة في ما يتعلق بإدارة المقدسات تتلخص في ثلاث نقاط: " لم توجد الدولة بتاتاً لخدمة الدين وإنما وجد الدين لخدمة الدولة " " المصلحة العامة هي القاعدة التي يجب أن يبنى عليها كل شيء في الدولة " " الشعب أو السلطة العليا التي تؤتمن على سلطة الشعب هو الوحيد الذي له الحق في الحكم على توافق أي مؤسسة مع الصالح العام مهما كانت هذه المؤسسة "(١).

وانتقل النزاع في - مرحلة تالية - بين العلم التجريبي بنتائجة المحسوسة والكنيسة بحجحها الواهية المتكلفة إلى نزاع بين النص الذي تعتمد عليه الكنيسة وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات العلمية الجديدة، ومن هنا بدأت معضلة أخرى هي العلاقة بين الدين (الوحي) والعقل، الدين الذي ظهر تهافت حججه في معارضة النظريات العلمية الحديثة والعقل المحتفي - للتو - بنشوة النصر في معركة العلم والدين.

(الإيمان المطلق بالوحي) أصبح تأريخاً انقضت أيامه ومرحلة استكملت حلقاتها بيد أن الانتقال إلى الطرف المضاد: (الإنكار المطلق للوحي) مغامرة - وإن اقتحمها البعض - فقد أحجم عنها الكثير من أساطين الفكر الغربي في تلك الحقبة حيث كان التدرج سمة تلك المرحلة إذ جعلوا للوحي دائرة وللعقل أخرى يعمل كل منهما في دائرته الخاصة مستقلاً عن الآخر وأصبح ملاحظاً أن دائرة العقل آخذة في الاتساع على حساب دائرة الدين المتجهة نحو الانحسار.

---

(١) انظر: الدين في الديمقراطية، مارسيل غوشيه (ص٥١-٥٣).

فقد دعا مذهب ديكارت (محرر الفلسفة من اللاهوت)[1] إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة دون الدين والعقائد والنصوص المقدسة " فميدان العلم الطبيعة وموضوعه استغلال القوى الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر ويعتمد على الاعتقاد والتسليم فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر "[2].

على أن هذه الازدواجية الديكارتية وجدت لها نظيراً في منهج بيكون التجريبي الذي قال عنه اندرسن: " إن أعظم مآثر بيكون الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي "فما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، الإيمان طريق الوحي، والعلم طريق العقل. وعلى ذلك فالكتاب المقدس شيء وكتاب الطبيعة شيء آخر "[3].

ثم جاء سبينوزا[4] فتقدم خطوة مؤثرة فطبق المنهج العقلي على الكتاب المقدس على أساس أنه تراث بشري وليس وحياً إلهياً، فأعمل أسس النقد التأريخي التي تدرس بها الأسانيد التاريخية على الكتاب المقدس وخرج بنتائج جريئة حول أسفار التوراة وبعض العقائد المسلمة في ذلك الحين[5].

---

(١) اشتهر بهذا اللقب في الفكر الأوربي، انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص٨٤).

(٢) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بوترو ص(١٩). على أن ديكارت نفسه هو الذي ابتدع فكرة (المحرك الأول) الخالق الذي لم يعد متصرفاً في مخلوقاته. انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث (٧٦).

(٣) انظر عن بيكون: تراث الإنسانية (٢/ ٩٠٣). تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (ص ٨١). الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز (ص١٣٣).

(٤) باروف سبينوزا، فيلسوف ومفكر هولندي، ولد سنة ١٦٣٢م، أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة، وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها، اتهم بالإلحاد، وتوفي سنة ١٦٧٧م. معجم أعلام المورد (ص٢٣٣).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص١١٧).

يقول في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة): "اللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً للاهوت، بل لكلٍّ مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع... فإذا وجد تناقضٌ في الكتاب مع العقل فلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عندئذ كل فرد أن يفكر كما يشاء دون أي خوف.. ويمكننا أن نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الأخلاقي فقط ولا نملك أكثر من ذلك"(1).

وكان جون لوك أكثر جرأة عندما طالب بإخضاع الوحي للعقل عند التعارض قائلاً: "من استبعد العقل ليفسح للوحي مجالاً فقد أطفأ نور كليهما وكان مثله كمثل من يقنع إنساناً بأن يفقأ عينيه ويستعيض عنهما بنور خافت يتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق"(2).

ومع حلول القرن الثامن عشر - المسمى عصر التنوير - الذي وقع فيه الشك في كل شيء بدأت دائرة الدين تنحسر وتضيق في مقابل اتساع دائرتي تقديس العقل والطبيعة، فالعقل لم يعد مقيداً بثنائية ديكارت بل أصبح حراً من كل قيد وحاكماً على كل شيء. أما الطبيعة فكان ذلك العصر هو عصر تأليه الطبيعة التي حلت بديلاً لله ومعبودةً من دونه.

يقول سول: "صار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك ووجدوه في الطبيعة"(3).

وكان من دعاة هذا الدين الجديد (المذهب الطبيعي) روسو وفولتير وديدرو، ومن أعظم كتبه العلمية: دائرة المعارف والعقد الاجتماعي وروح القوانين، وغدت عبادة العقل والطبيعة سمة ظاهرة للقرن الثامن عشر.

---

(1) (ص ٣٧٠-٣٧٢).

(2) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل (ص٢١٤).

(3) المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول (ص ٥١).

ثم تطور المذهب الطبيعي إلى دين الإنسانية الذي نادى به الفيلسوف الألماني أوجست كونت[1] في القرن التاسع عشر، ومنه انبثقت المذاهب المادية ذات الإنكار المطلق الصريح للوحي.

وقد نتج عن هذا المذهب مذهبان جديدان:

الأول: مذهب المؤلهة الربوبيين " دايزم " أو المؤمنين بوجود خالق للكون ولكن من دون الاعتقاد بالوحي، وكان من زعماء هذا المذهب فولتير وبوب[2].

ويقوم المذهب الربوبي على أن " الله موجود وأنه إله بعيد، ولربما لا يشغل نفسه مباشرة في شؤون الإنسان... ولكن من الخير للناس أن يؤمنوا على الأقل بأن الله يثيب الفضيلة ويعاقب الرذيلة وأن ثمة ديناً عاماً وأصيلاً وبديئياً وبسيطاً ومعقولاً، كما أن جميع الأديان تنبع من المنبع الواحد ذاته، وإن سقراط ومحمد وكونفشيوس والمسيح كانوا في قرارة أنفسهم يؤمنون بالدين الواحد ذاته ألا وهو دين الطبيعة، وهذا الدين منقوش في كل قلب "[3].

الثاني: المذهب الإلحادي المادي، حيث تطور مذهب المؤلهة نتيجة تهافته وتفاهته إلى إنكار هذا الإله الذي لم يعد له أثر في حياة الناس بحسب زعمهم. يقول كرسون: ذهب بعضهم في الإنكار إلى أبعد حد، إنهم يدعوننا حتى إلى حذف اسم الله نفسه.

---

(١) أوغست كونت، رياضي وفيلسوف فرنسي، ولد سنة ١٧٩٨م، يعدّ مؤسس الفلسفة الوضعية، التي تعنى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب، وتهمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي، توفي سنة ١٨٥٧م. معجم أعلام المورد (ص٣٧٧).

(٢) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص ٢٢٧).

(٣) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص١٨١) وانظر للمزيد: المرجع السابق (١٧١-١٨٢).

وفي هذا المعنى يقول دولباخ: "إن عقيدة الله المأثورة نسيج من المتناقضات، إن فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الإنساني"[١].

تتابعت هذه المراحل للصراع بين دين الكنيسة وبين العلم والعقل غير أنه قد غلب على هذا الصراع كونه ما زال مقتصراً على الطبقات المثقفة والفلاسفة والعلماء دون جماهير الناس وعامتهم حتى وقعت حادثة أثرت بشكل كبير في تغيير معالم تاريخ الفكر الأوربي وبدء عصر جديد من الصراع بين الدين واللادين (الإلحاد).

تلك الحادثة هي الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م)[٢] التي كانت في أساسها ثورة دينية[٣] غير أنها تمخضت عن " نتائج بالغة الأهمية، فقد ولدت لأول مرة في تاريخ أوربا المسيحية دولة جمهورية لا دينية تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب وليس باسم الله، وعلى حرية التدين بدلاً من الكثلكة، وعلى الحرية الشخصية بدلاً من التقيد بالأخلاق الدينية، وعلى دستور وطني بدلاً من قرارات الكنيسة. وقامت الثورة بأعمال غريبة على عصرها فقد حلت الجمعيات الدينية وسرحت الرهبان والراهبات، وصادرت أموال الكنيسة وألغت كل امتيازاتها، وحوربت العقائد الدينية هذه المرة علناً وبشدة، وأصبح رجل الدين موظفاً مدنياً لدى الحكومة"[٤].

وقد جسدت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاثة "حرية - إخاء - مساواة" فكرة إقامة مجتمع يرفض القيم والدين والأخلاق الموروثة، وهي الفكرة التي أسس لها الكتّاب الموسوعيون الذين كتبوا دائرة المعارف، وروسو في كتابه "العقد الاجتماعي"

---

(١) انظر: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون (ص١٣٨).

(٢) يقارب هذه الحادثة في الأثر نظرية داروين التي اعتمد عليها الفكر الأوربي كثيراً في نبذ الدين وإنكار الإله.

(٣) انظر: مقالات في الفردانية، لويس دومون (ص١٤٧).

(٤) العلمانية، د. سفر الحوالي (ص ١٦٩).

الذي أطلق عليه (إنجيل الثورة الفرنسية)، ومونتسكيو صاحب (روح القوانين)، إضافة إلى إسهامات سبينوزا الجريئة، وفولتير بفكرة (الدين الطبيعي) ثم كانت - المعاصر والمؤيد للثورة - الذي طور فكرة العقد الاجتماعي في كتابه (الدين في حدود العقل وحده).

الذي يلخص فكرته الدكتور محمد المزروعي فيقول: " الدين هو الإيمان بوجود كائن متعال، الله، وبوجود كائنات غيبية خارقة للطبيعة، غير منظورة، تملأ الكون وتسيره بقوة منحها إياها الله، ثم الاعتقاد بالتدخل المستمر للإله في الكون ورعايته للإنسانية وخصوصاً منها الإنسانية المؤمنة.

إنها أمور متضاربة تماماً مع العقل، ومن سابع المستحيلات تطويعها لكي تجاري المبادئ العقلانية، أو تطويع العقل لكي ينسجم معها. ولكن من الممكن الجمع بينهما إن أضعفنا قدرة العقل أو إن شوهنا الدين وأخرجناه من معناه الميثولوجي الخرافي إلى معان رمزية وأخلاقية. وهذا ما فعله كانط بعد أن سد الأبواب أمام العقل النظري، وعمد إلى تفتيت أوصال الدين وإعادة تركيبه من جديد كي يتوافق مع بعض المبادئ الكلية التي تجتمع عليها الإنسانية المتحضرة، التعارض بين الدين والفلسفة هو تعارض حقيقي وواقعي "(١).

يقرر فوكوياما وهو يتحدث عن تاريخ الليبرالية بأنها نشأت كرد فعل مباشر للتعصب الديني خلال الحرب الأهلية في إنجلترا، وقد استطاعت أن تدحر الدين في أوربا، عكس توقعات أولئك الذين كانوا يرون في ذلك الوقت أن الدين مظهر ضروري ودائم للحياة السياسية، وقد تعلم الدين أن يصبح متسامحاً بعد قرون طويلة في مواجهة الليبرالية، وهكذا أصبح الدين شأناً من شؤون الفرد في حياته الخاصة،

---

(١) عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، محمد المزروعي (ص١٨٣-١٨٤).

وانحسر بصورة تكاد تكون دائمة عن الحياة السياسية الأوروبية عدا مسائل محدودة معينة كمسألة الإجهاض[1].

وهكذا وجدت أوربا نفسها تعيش بلا دين سماوي وتتنكر لكل وحي إلهي وتفاخر بدينها الإنساني الوضعي. وعندها رفع نيتشة عقيرته قائلاً: "إن الله قد مات فلقد قتله الإنسان الأوربي"[2].

ويؤكد فيورباخ هذا المعنى واصفاً الحالة المريرة التي وصل إليها المجتمع الأوربي فيقول: "كل ما يقوله هيغل عن الله أو المطلق أو التاريخ يجب أن نقوله عن الإنسان، كلما قرأنا عنده يتموضع المطلق في الذات؛ يجب أن نفهم تتسامى الذات إلى المطلق"[3].

يقول عبد الله العروي: "إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة؛ تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"[4].

ويصور مارسيل غوشيه حالة أوربا في تلك الفترة فيقول: "في لحظة تقع ربما حوالي العام ١٧٩٠م أو بعده بقليل، نجونا من دون أن نعي من قوة الجذب التي ما زالت تشدنا إلى الفلك الرباني حتى من بعيد فلم يعد بمقدور أحدنا بتاتاً باعتباره مواطناً أن يتصور نفسه مسيراً من قبل العالم الآخر. إن دولة الإنسان هي من صنع الإنسان إلى درجة أنه بات اعتباراً من هذه اللحظة يعتبر كفراً في نظر المؤمن الأكثر حمِيَّة بيننا إشراك فكرة الله في الترتيب الذي يجمعنا وفي القلاقل التي تفرقنا"[5].

---

(١) انظر: نهاية التاريخ، فرانسيس فوكوياما (ص٢٥٤).

(٢) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص٤٩٥).

(٣) بيانات فلسفية (ص ١٤١، ١٦١، ٢٤١) عن: مفهوم الحرية للعروي (ص٧٠).

(٤) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٧١).

(٥) الدين في الديمقراطية، مارسيل غوشيه (ص ٢٤).

وفي هذا الجو كانت الليبرالية قد اكتمل نضجها وتمايز بنيانها قد تشربت الفكر المادي (الإلحادي) حتى النخاع، وأصبح الإنسان في نظرها متحكم في الطبيعة منزل منزلة الإله.

وغدا الدين لدى الليبرالية عملية إنسانية متطورة نحو الأفضل، أو بحسب التعبير الداروني (البقاء للأصلح). فالتاريخ البشري بهذا المفهوم مر بمراحل ثلاث كل مرحلة ألغت ما قبلها، وهذه المراحل هي عند (جيمس فريزر): مرحلة السحر، مرحلة الدين، مرحلة العلم. بينما يذهب (أوجست كونت) إلى تقسيمها إلى: مرحلة لاهوتية، مرحلة ميتافيزيقية، مرحلة وضعية. وهذه الأخيرة كانت بدايتها بالثورة الفرنسية[1].

يقول هيجل: "إن كل تاريخ الثقافة والحضارة يكشف لنا أن التطور الإنساني يسير إلى الأمام، حيث كانت كل ثقافة منذ بدء الوجود تؤدي مساهمتها الحضارية ثم تفنى بفعل تناقضاتها الداخلية، وارتفعت الثقافة والحضارة حتى وصلت إلى قمتها بالثقافة والحضارة الأوربية. ومن حيث التطور الإنساني؛ فإن الإنسان الأوربي الأبيض هو قمة التطور البشري. ومن حيث الجغرافيا؛ فإن أوربا هي قمة التطور والارتقاء الجغرافي. ومن حيث الثقافة والدين؛ فإن المسيحية الغربية وتحديداً النموذج الموجود في بروسيا أو ألمانيا هو قمة التطور الديني"[2]. ومن هنا برزت فكرة (الإنسان الأخير) لنيتشة والتي طورها فرنسيس فوكوياما في كتابه المثير (نهاية التاريخ والإنسان الأخير).

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣١٧-٣٢٠). والذي تدل عليه أحدث الاكتشافات في علم الإنسان أن الأمم الحاملة لأقدم الحضارات الإنسانية كانت على عقيدة التوحيد، وكانت بريئة كل البراءة من آثار الشرك ومظاهره، كما ذكر ذلك الدكتور بيرن امر رالف في كتابه: علم الإنسان. وقد قلب هذا الاكتشاف نظرية الفلسفة الدينية في أوربا في القرن التاسع عشر. انظر: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، للمودودي (ص٩).

(٢) محاضرات في فلسفة التاريخ، لفردريك هيجل (٢/ ١١٨، ١١٩).

وتنطلق فكرة تأليه الإنسان من عقيدة بروتستانتية جاءت في الأصل ردَّ فعل على وسم الإنسان بالخطيئة الأزلية التي ورثها بنو آدم عن أبويهما كما هو المتقرر في العقيدة الكاثوليكية، فخالفت البروتستانتية في ذلك فليست هناك خطيئة في الأصل من الأبوين حتى تولد ذرية آدم كلها محملة بالخطيئة لا لأن الأبوين تابا فتاب الله عليهما؛ ولكن لأنهما تصرفا بحسب حقهما الخالص والحر في المعرفة التي أكلا من شجرتها، مفضلين تلك المعرفة على الخلود في الجنة! وقد دل ذلك التصرف منهما على تقديسهما للحرية وعلى استحقاقهما للرشاد الإنساني منذ البداية، ومن هنا جاءت الدعوة إلى رشاد الإنسان وقدرته عن الاستقلال عن الآخرين. وقد بنى الفكر الليبرالي على هذا التطوير البروتستانتي للمعتقد الكاثوليكي مبدأه في تقديس الحرية وجعلها أصلاً لهذا الفكر. وأخذ منه أيضاً مبدأ الرشد البشري، بمعنى أن الإنسان ليس بحاجة إلى توجيه أو تشريع يخرجه عن ذاتيته وسعادته وحريته، ولو كان التشريع آتياً من إله أو ديانة[1].

يقول (ألكسي طوفكيل) (١٨٥٩م) وهو أحد أقطاب الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر: "إن معنى الحرية الصحيح، هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلاً، يستطيع إحسان التصرف، ويملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"[2].

وهذا المفكر (مارنيت) يصف وظيفة الليبرالية والأساس الذي تقوم عليه بأنه: (تثبيت الحق الطبيعي في مواجهة الحق الإلهي) بمعنى الدين الوضعي بدل الدين الإلهي[3].

---

(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٦١-٦٢).
(٢) الحالة الاجتماعية والسياسية في فرنسا سنة ١٨٦٣م (٢/ ٢٦).
(٣) عن كتاب: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل (ص٣٧).

وكان فولتير يعتقد بضرورة إحلال الدين الطبيعي محل الدين التقليدي[1]. بينما يذهب جون ستيوارت مل إلى أنه ليس ثمة عقيدة تتصف بالقداسة ما عدا الفرد وحده[2].

ولما كانت الليبرالية فكرة متغيرة ومتطورة فإن موقفها من الدين يخضع للتبديل والتغيير بحسب تأثرها بما يعاصرها من مذاهب فلسفية وفكرية واجتماعية.

وتشكل الحداثة وما بعد الحداثة بمدارسهما المختلفة معطيات شكلت النظرة الليبرالية للدين، ففي حين أن الحداثة تنظر إلى الدين على أنه أمر غير علمي، حيث إنه قائم على افتراض وجود كائنات غيبية (ميتافيزيقية) لا تدخل تحت ما يمكن التحقق منه بالحواس وإدخاله تحت نطاق التجربة. فصار الدين لدى الحداثيين خرافة بمعنى أنه مناقض للعلم.

بينما يرى مذهب ما بعد الحداثة صحة جميع الأديان. لا من حيث إنه يعترف بالوحي أو بوجود الإله، بل من حيث إنها جميعاً بنى ثقافية، ولا أحد يملك أن يحكم عليها بأنها خطأ، فكل أصحاب دين يعتبر دينهم حق بالنسبة لهم. لذلك لا تحارب نظرية ما بعد الحداثة الأديان بل تشجعها، بأي شكل كانت، وتدعو للتعايش بين الأديان جميعها دون استثناء، وترى أنها سواسية، إذ إنها ترى أنه ليس لدى أحد معيار مطلق يمكن أن يقاس به الدين الحق من الباطل، فليس هناك حقائق ثابتة خارج الذهن، وإنما تبنى الحقائق عن طريق اللغة وداخل الثقافة. فليس هناك حقائق مطلقة، بل هي حقائق نسبية. ومن ثم فهي لا ترفض الغيبيات أو تقلل من قيمتها كما تفعل الحداثة، بل تعترف بها وربما تشجعها، لكن ليس على أنها حق، أو حقائق مطلقة، بل على أنها ثقافة شكلتها منظومة اجتماعية خاصة. ويجب أن لا تتعدى إطار تلك المنظومة.

---

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد ستر ومبرج (ص١٩٧).
(٢) المرجع السابق (ص٣٩٤).

وبناء على ذلك، فالأخلاق والقيم أيضاً نسبية، وما يعتبر خلقاً فاضلاً في ثقافة قد يكون ظلماً في ثقافة أخرى، والعكس صحيح أيضاً، فما بعد الحداثة تسوغ الشذوذ الجنسي - مثلاً - وترى أنه يجب أن يحترم رأي أصحابه. وترى أن النظر إليه على أنه خطيئة أو شذوذ، إنما هو من صنع الثقافات الجائرة التي تريد أن تفرض (حقائقها) على أنها حقائق مطلقة.

ولذا فقد أصبح من عقيدة الليبرالية نسبية الحقائق والقيم والأخلاق، وتطورها لكونها نابعة من ذات الإنسان المتغيرة بحسب الزمان والمكان، ولهذا السبب فلم يعد هناك قداسة لأي فكرة أو عقيدة أو تعاليم خلا الحرية الفردية[1] لأنها نتاج بشري فلم يعد للوحي ولا للدين السماوي أي أثر في الأفراد أو المجتمعات سواء كان ذلك في جانب التصورات أو التشريعات أو الغيبيات أو الحياة بكافة أشكالها ومجالاتها، وأصبح كل شيء في دائرة المتغير والمتطور فلا ثوابت يحتكم إليها ولا رب يتفق على ربوبيته أو عبوديته ولا غاية أخروية يرغب فيها أو يخشى من فواتها.

ولم يعد بمقدور المجتمع أن يضع حدوداً أو ضوابط للسلوك والأخلاق أو يوجد ضوابط للأدب أو الفن أو الجنس أو الإجهاض أو الممارسات الدينية أو الأكاديمية أو الطبية أو السياسية أو الحربية أو الاقتصادية أو الفكرية أو العلمية ولا يحال بين الإنسان وبين التعبير عن رأيه وفكره ونشره بكل وسيلة يتمكن منها، مهما كان هذا الرأي أو الفكر ما لم يتعارض كل ذلك مع حرية الآخرين.

وأصبح العالم الغربي يعج بدعوات التسامح الديني[2]، والتعددية الدينية، وحرية التأويل الفردي للنص، وأنسنة النص، وعبادة الطبيعة، وتقديس العقل،

---

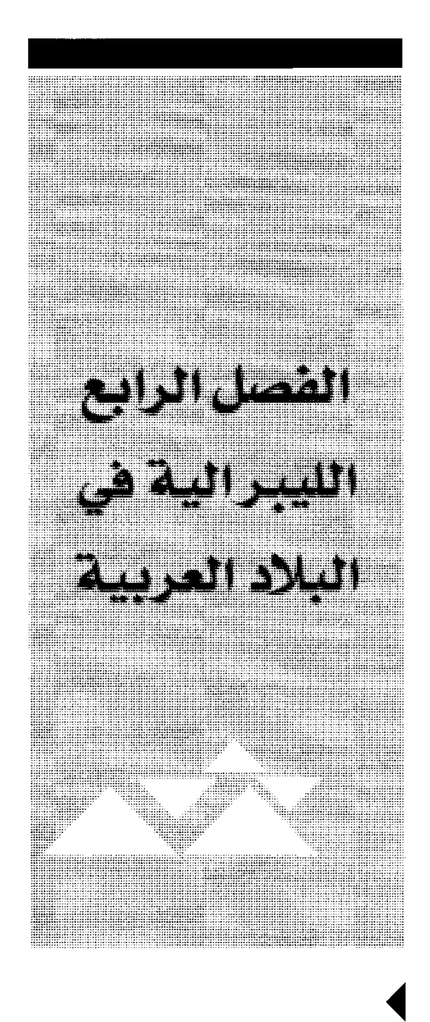
(١) انظر تاريخ الفكر الأوربي، رونالد ستر ومبرج (ص٣٩٤).
(٢) انظر لنشأة فكرة التسامح الديني في الفكر الغربي: المرجع السابق (ص ١٠٤).

وعولمة الفكر والثقافة، وإنكار الغيبيات، وقصر الأهداف والغايات على الحياة الدنيا فحسب. فماذا بقي لدين الله!.

وإذا كانت الليبرالية تقف من التدين الفردي موقف الحياد؛ فلا هي تأمر بالتدين ولا تنهى عنه، ما دام أنه لا يتدخل في أمور المجتمع، فهذا من حيث الفكرة النظرية، أما من الناحية العملية فالأمر جد مختلف. ويشهد على هذا المواقف العنصرية من المسلمين في كثير من الدول الليبرالية الغربية.

ولذا فقد انتقد كارتر- وهو رئيس سابق لأمريكا- النظرية السياسية الليبرالية بوصفها تسكت الأصوات التي تعد الدين شريكاً في الديمقراطية وتفرض الشروط العلمانية على الجدل الديمقراطي في الساحة السياسية بزعم أنه يستند إلى أسس أقل عقلانية وأدنى مرجعية، وأن المشكلة يجب أن لا تكون كيف يصوغ ذو الولاء الديني خطابه السياسي بشكل محايد يتم قبوله في المجال العام الذي تفرض فيه العلمانية شروطها؛ بل كيف تقبل الليبرالية أية صيغة من الخطابات يختارها المواطن للتعبير عن نفسه، وأن المواطن في هذه الحالة يجب أن يتم الإنصات إليه ليس لأنه يملك الصوت المناسب بل لأنه يملك في الأصل الحق في الكلام[1].

(١) عن: تجدد الجدل النظري حول الدين والعلمنة، هبة رؤوف عزت، منشور ضمن حال تجديد الخطاب الديني في مصر، تحرير نادية مصطفى وإبراهيم غانم (ص٤٧-٤٨).



ويتضمن التالي:

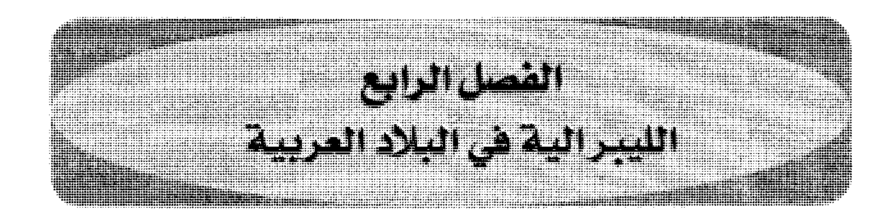
أولاً: النشأة والأسباب.

ثانياً: الأصول الفكرية والفلسفية لليبرالية العربية.

ثالثاً: أبرز القضايا التي يتناولها الخطاب الليبرالي العربي.

رابعاً: الليبرالية العربية بين النجاح والفشل.





أولاً: النشأة والأسباب:

تمثل البلاد العربية المرتكز الأساس للأمة الإسلامية، فرسالة الإسلام انطلقت من جزيرة العرب، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ورسول هذه الأمة وصدرها الأول قد اصطفاهم الله من العرب.

والعرب هم مادة الإسلام ومداده، كما أن الإسلام هو دين العرب وثقافتهم وهويتهم، ولم تقم للعرب قائمة ولم يرتفع لهم في العالمين ذكر إلا بعد دخولهم في دين الله أفواجاً، حينها صار الإسلام هو هويتهم ورايتهم، التي تذوب أمامها بقية الهويات، وتنخفض تحتها جميع الرايات. شاركهم في ذلك فئام كثيرة من الأمم الأعجمية والبلاد غير العربية، فأضحى الجميع إخوة في الدين، تربطهم رابطة الإيمان، وتتشكل منهم أمة الإسلام من غير فرق بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى.

هذه الأمة أخرجها الله لتكون أمة التوحيد، وميزها لتكون خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، كما قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:

١١٠]. وأناط بها الشهادة على البشرية كافة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وكلفها حمل رسالة النبي الخاتم ﷺ إلى جميع البشر، ونشر الهدى والنور المتمثل في كتاب الله تعالى، على مدى الزمن كله من بعثته عليه الصلاة والسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لتخرج الناس -كل الناس- من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿آلر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]. ووعدها حين تقوم برسالتها الاستخلاف والتمكين، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

"وتحقق ذلك كله في واقع الأرض عدة قرون، كانت فيها الأمة الإسلامية خير أمة على وجه الأرض في كل اتجاه، عقدياً، وأخلاقياً، وفكرياً، وعلمياً، وسياسياً، وحربياً، واقتصادياً، وحضارياً، وفي كل مجالات الحياة، في الوقت الذي كانت فيه أوربا غارقة في ظلمات ما يطلقون عليه هم: قرونهم الوسطى المظلمة"(١).

وكان هذا التفوق متلازماً مع تمسك المسلمين بتعاليم دينهم وأحكامه، يقوى بقوته ويتقهقر بضعفه وانحسار مساحته.

العوامل التي ساعدت على نشأة الليبرالية العربية:

وكانت فترة القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين)(٢) من الفترات التي تكونت فيها أو تعمقت بشكل أكبر عوامل الضعف وأسباب

(١) المسلمون والعولمة، محمد قطب (ص١٦).

(٢) يرجع في هذا إلى كتاب الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة، د. علي بن بخيت الزهراني.

التخلف في الأمة الإسلامية، وهو ما جعلها بيئة خصبة لتقبل الفكر الغربي الوافد، الذي كان يعيش فترة عنفوانه وقوته المادية والعلمية؛ فضلاً عن القوة العسكرية التي جيشها لاستعمار جل البلاد الإسلامية، وما صاحبه من تغريب فكري وسلوكي ظاهر.

ومن هذه العوامل أو الأمراض التي جنت بسببها الأمة الإسلامية الكثير من المحن والويلات:

انحصار مفهوم العبادة في نطاق أداء الشعائر التعبدية فحسب، وما نتج عن ذلك من آثار سيئة، كانتشار الفقر والجهل والمرض والضعف، لما أدى إليه من إضعاف الوعي بشمول الإسلام والتهاون في أمر عمارة الأرض وابتغاء أسباب القوة المادية والمعنوية.

إضافة إلى انتشار الفكر الإرجائي الذي يُخرِج العمل من الإيمان، ويعد الإنسان مؤمنًا كامل الإيمان ولو لم يعمل في الإسلام عملًا واحدًا ما دام ينطق بلسانه شهادة التوحيد.

وقريباً منه الفكر الصوفي الذي يحصر العبادة في الوجد الروحي وترديد الأوراد والأذكار، ويضخم الشيخ في حس المريد حتى يصبح واسطة بينه وبين الله، وما أدى إليه من حصر الإسلام في النطاق الفردي وإسقاط التكاليف الجماعية والسياسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومدافعة العدو، وبث ثقافة التواكل وإهمال الأخذ بالأسباب بحجة التوكل على الله. وقد استغل نابليون هذه الأفكار عند احتلاله لديار المسلمين، فوزع فيهم منشورات تفيد بأنهم إذا قاوموه فإنهم بذلك يعترضون على قضاء الله عز وجل وقدره.

أيضاً فقد أدى ضعف عقيدة الولاء والبراء لدى المسلمين خصوصاً لدى بعض حكامهم الذين أمعنوا في موالاة الكافرين وألقوا إليهم بالمودة، وركنوا إليهم واتخذوهم بطانة من دون المؤمنين، كذلك أدى الغلو في مفهومها دوراً مؤثراً في اتساع هوة التخلف والضعف

في شتى مجالات المسلمين، وعاش المسلمون معزولين عن العالم الذي دبت فيه مظاهر التطور والتغير بشكل سريع، حيث تم تجاوز بغض الكفار وعداواتهم -وهو حق- إلى بغض كل ما يرد عنهم ويخرج من ديارهم حتى لو كان نافعاً وفيه مصلحة ظاهرة.

وكان لغربة العقيدة الصحيحة وضعف التمسك بالكتاب والسنة وانتشار الكثير من البدع والخرافات؛ دور كبير في إفساح المجال للفكر التغريبي الوافد، والذي يأتي في مقدمته الفكر العلماني والليبرالي.

هذه العوامل وغيرها وإن لم تكن أسباباً مباشرة في نشأة الليبرالية العربية، إلا أنها وبلا شك قد أسهمت في تهيئة الواقع العربي والإسلامي ليكون بيئة صالحة لاستقبال الفكر التغريبي الوافد بتنوعاته واختلافاته.

وقد بدأ انتقال أو نقل الليبرالية إلى العالم العربي عن طريق مصر، مصاحباً وتالياً لحملة نابليون الشهيرة (١٧٨٩-١٨٠١م) ومن مصر انتقلت إلى بقية البلاد[1]. لما تمثله مصر من ثقل علمي وثقافي وسياسي وجغرافي في العالمين العربي والإسلامي.

وقد تم التمهيد لذلك بطلائع المستشرقين الذين يصفهم محمود شاكر بأنهم ذلك "الجهاز المستكن في أحشاء جهاز الاستعمار وجهاز التبشير يربأهما ويهديهما الطريق، ولولاه لاستبهمت عليهما المسالك. كان هذا الجهاز الخبيث المتخفي في عباءة العلم والبحث قد اكتسب خبرة واسعة جداً بدار الإسلام وأهلها وسكانها منذ انساح في قلب دار الإسلام في تركية، وهو يدب متخفياً في أرجائها، ثم في الشام ومصر وجوف إفريقيا وممالكها المسلمة"[2].

---

(١) انظر في نشأة الليبرالية العربية: الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني -وهو أجود ما كتب في هذا المجال، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي محافظة (ص ٢٠-٣٤). الفكر الاجتماعي في مصر، باسم عبدالسلام البطوش (٩١-١٨٣). تكوين النهضة العربية، محمد كامل الخطيب (٩٧-١٠٨).

(٢) في الطريق إلى ثقافتنا، محمود محمد شاكر (ص١٠١).

فقد شكلت الحملة الفرنسية على مصر صدمة ثقافية وفكرية عنيفة، وفتحت عيون المصريين على عالم جديد أظهر البون الحضاري الشاسع بين مصر وأوربا، حيث قد رافق نابليون في حملته هذه جمع من العلماء في تخصصات مختلفة، كما أدخل معه مطبعتين إحداهما عربية والأخرى فرنسية، وأنشأ الدواوين، وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً ومسرحاً ومجمعاً علمياً. غير أن قصر الفترة التي مكثها الفرنسيون في مصر، إضافة إلى عدم استقرار الأوضاع لهم كما يشتهون، إلى جانب عدم الاندماج الفاعل بينهم وبين الشعب المصري. كل ذلك قلل من حجم التأثير، غير أنه مهد لما بعده من خطوات التغريب.

يقول الجبرتي في تاريخه عن دخول الفرنسيين الأسكندرية عام ١٢١٣هـ: " وهي أول سنين الملاحم العظيمة، والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة، والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور، وترادف الأمور، وتوالي المحن، واختلاف الزمن، وانعكاس المطبوع، وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال، واختلاف الأحوال، وفساد التدبير، وحصول التدمير، وعموم الخراب "(١).

وبدأت حركة الابتعاث إلى أوربا بعد عشر سنوات فقط من رحيل حملة نابليون، حيث اعتمد محمد علي سياسة إرسال البعثات العلمية من مصر إلى أوربا، فتم إرسال أول مجموعة من الطلبة إلى إيطاليا عام (١٨١٣م) ثم إلى فرنسا عام (١٨٢٦م)، وخلال الفترة ١٨١٣-١٨٤٧م، تم إيفاد (٣٣٩) مبعوثاً إلى أوربا، وتواصلت سياسة الابتعاث تباعاً، وبعد عودة هؤلاء المبتعثين عملوا في حقول التعليم والجيش والأعمال الهندسية والطب والترجمة. وكان دورهم واضحاً في تشكيل البيئة المناسبة لغرس أفكار التحديث الأوروبية. ومن بين هؤلاء المبتعثين رفاعة الطهطاوي وطه حسين وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي وغيرهم.

---

(١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن الجبرتي (٢/ ١٧٩).

ولم ينتظر محمد علي طويلاً[1] بعد إرساله طلائع المبتعثين، حيث نشطت في عهده حركة الترجمة بشكل كبير، وأولاها رعاية خاصة، اقتناعاً منه بضرورتها للاطلاع على منجزات العلم الأوروبي، وكان تركيزه منصباً على الكتب العلمية، واعتمد في البداية على عدد من المترجمين الأوروبيين، ثم على الطلبة المصريين العائدين من البعثات العلمية.

ثم أنشأ دار الألسن عام ١٨٣٥م لإعداد المترجمين، وتوسّعت حركة الترجمة لتشمل ميادين ثقافية وعلمية مختلفة، كالعلوم الرياضية، والعلوم الطبية، والطبيعية، والمواد الاجتماعية، والأدبية، والقوانين الفرنسية.

وبرز في ميدان الترجمة إضافة إلى رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، كل من أحمد عثمان (١٨٢٩-١٨٩٨م) الذي قدّم إلى المكتبة العربية ترجمات عدة لكتابات أدبية فرنسية، وأحمد فتحي زغلول (١٨٦٣-١٩١٤م)، وقد اهتم بترجمة كتابات سياسية واجتماعية أوروبية ذات توجهات ليبرالية واضحة، لا شك في أنها قد أسهمت في نقل الفكر الليبرالي الغربي إلى المجتمع المصري ومن بعد، العربي والإسلامي.

وكان يقدم لترجماته بمقدمة يوضح فيها تعاطفه مع المبادئ والأفكار الليبرالية المبثوثة فيها، ويدعو القراء للإفادة منها، وكان من أبرزها (أصول الشرائع) لبنتام ونشرت الترجمة عام ١٨٩٢م، وكتاب (سر تقدم الإنجليز السكسونيين) لصاحبه إدمون ديمولان ونشرت الترجمة عام ١٨٩٩م، وكتاب (روح الاجتماع) لجوستاف لوبون ونُشرت الترجمة عام ١٩٠٩م، وكتاب (سر تطور الأمم) لجوستاف لوبون أيضاً، ونُشرت الترجمة عام ١٩١٣م. وكتاب روسو (العقد الاجتماعي)[2].

---

(١) انظر لدور محمد علي التغريبي: تيارات الفكر العربي المعاصر، د. مصطفى عبدالغني (٧٣-٧٩).

(٢) انظر: رؤية في تحديث الفكر المصري، أحمد فتحي زغلول وقضية التغريب، د. أحمد زكريا الشلق (٣١-٣٢).

وتواصلت حركة الترجمة في مصر لتشكل نافذة تطل منها مصر ومعها العالم العربي على الغرب وثقافته وتياراته الفكرية على تنوعها، واتخذت مكانة مهمة في نظر دعاة الليبرالية بوصفها مرحلة لابد منها لخلق بيئة ثقافية وفكرية مناسبة تمهد لولوج مرحلة التأليف تالياً[1].

ولا شك في أن تطور الطباعة[2] في مصر كان حجر الزاوية في النشاط الثقافي وخاصة في ميدان الترجمة والنشر، وفي ميدان مهم آخر هو ميدان الصحافة.

أما فيما يتعلق بالصحافة، فلا شك في أن بعض الصحف والمجلات أدت دوراً بارزاً في التعريف بالفكر الليبرالي والترويج له في تلك الفترة، كان في مقدمتها مجلة (المقتطف)[3]، ومجلة (الهلال)[4]، ومجلة (الجامعة العثمانية)[5].

---

(١) انظر لبواكير الكتب التغريبية وأبرز معاركها في البيئة الإسلامية: تكوين النهضة العربية، محمد كامل الخطيب (٧٠-٧٤).

(٢) عرفت مصر الطباعة لأول مرة مع قدوم الحملة الفرنسية، ثم قدر لمحمد علي أن ينشئ مطبعة في بولاق عام ١٨٢١، أسماها (المطبعة الأهلية) وبعدها أنشأت البطريركية الأرثوذكسية للأقباط (المطبعة الأهلية القبطية) عام ١٨٦٠. انظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي محافظة (ص٢٧). وانظر لدورها في نشر الثقافة الغربية في البلاد الإسلامية: تكوين النهضة العربية، محمد كامل الخطيب (٦٧-٧٠).

(٣) أصدرها يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧)، وفارس نمر (١٨٥٤-١٩٥١)، في بيروت عام١٧٧٦، ثم في القاهرة عام١٨٨٥م واهتمت بنشر الثقافة الأوروبية وخاصة في الميدان العلمي. وكان أبرز جهودها في نظر سلامة موسى هو الترويج لنظرية التطور "كان المقتطف يلقي في أذهان القراء نظرية التطور ويبدي ويعيد فيها شهراً بعد شهر حتى أشربت عقول طائفة كبيرة منهم بهذه النظرية فتجرأ الناس بذلك على نقد الأساطير" يقصد الدين. حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، (ص ٢١٨).

(٤) أصدرها جورجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤) في القاهرة ١٨٩٢م، وكانت اهتماماتها ليبرالية، حيث أولت الكتابات الاجتماعية والفلسفية والأدبية ذات النزعة الليبرالية اهتماماً مميزاً.

(٥) أصدرها فرج أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) في بيروت عام ١٨٩٦م، ونشرها في مصر عام ١٨٩٩-١٩٠٥م، ورحل بها إلى نيويورك في الفترة ١٩٠٦-١٩٠٨م، ثم عاد بها إلى القاهرة. وقد ركزت على نشر الفكر الفرنسي وبالذات الأفكار العقلانية والثورة الفرنسية والأيديولوجيات العلمانية الليبرالية. الفكر العربي، ألبرت حوراني، (ص ٣٠٦).

ساهمت هذه المجلات في التعريف بالمذاهب الفكرية والفلسفية والأدبية والعلمية، وسائر ضروب الثقافة الغربية[1]، وعدّها إسماعيل مظهر صاحبة الفضل الأكبر في تطور الفكر العلمي في مصر، بل عدّها نقطة التحول الأساسية في الفكر المصري الحديث[2].

وتبرز جريدة (الجريدة) الصادرة عام ١٩٠٧م، بوصفها حاملة لراية الدعوة للفكر الليبرالي. وهي لسان حال حزب الأمة ذي التوجهات الليبرالية المعروفة، وترأس تحريرها أحمد لطفي السيد -فيلسوف التيار الليبرالي المصري ومنظّره- وعلى صفحاتها برزت أسماء عدد من أكبر رموز التيار الليبرالي كطه حسين، ومحمد حسين هيكل، ومحمود عزمي، ومحمد عبدالقادر المازني، والشيخ مصطفى عبدالرازق[3].

وقد كان للمدارس والجامعات الأجنبية التي نشأت قبيل سقوط الخلافة العثمانية نتيجة السماح للبعثات التبشيرية والسفارات الغربية بإنشاء المدارس والمعاهد والكليات؛ دور كبير في احتواء عدد من أبناء المسلمين وبناتهم حيث أصبحوا بعد ذلك قادة الفكر والثقافة، ودعاة التحرر والانحلال. ويأتي في مقدمتها الجامعة الأمريكية في بيروت التي خرجت أرتالاً من منحرفي الفكر والثقافة، ونشأت في أحضانها العديد من الجمعيات والأحزاب العلمانية. التي شكلت بمجموعها بوابة

---

(١) انظر: الفكر العربي، ألبرت حوراني (ص ٢٩٣-٢٩٥). تكوين النهضة العربية، محمد كامل الخطيب (٧٤-٧٨).

(٢) يقول إسماعيل مظهر: "المجلات وحدها هي التي أخذت بيدنا وأفسحت أمامنا سبيل الخوض في عُباب الأسلوب اليقيني الحديث، وهي التي قادت دقة الفكر في مصر، وهو يجتاز بحر الأسلوب الغيبي العميق لتتكيف (النهضة) على صورة بدّدت سحب الحياة القديمة بما فيها من ظلمات الفكرة المجردة، لتكشف لنا عن شمس الأسلوب اليقيني الذي لم يصل إلينا من أشعتها إلا قدر ضئيل". انظر: أسلوب الفكر العلمي نشؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن، إسماعيل مظهر، المقتطف (القاهرة)، (م٦٨، جـ٢، ص ١٤٥) ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦م.

(٣) انظر: الفكر الاجتماعي في مصر، باسم عبدالسلام بطوش (ص١٠٣).

كبيرة لنشر الفكر الليبرالي في بلاد العالمين العربي والإسلامي. بل عملت من خلالها منظمات التنصير[1] والاستشراق في تشويه صورة الإسلام ودونيته في مقابل الرفع من شأن الديانة النصرانية والفكر الغربي[2].

كذلك ساهمت الجمعيات والمنظمات والأحزاب العلمانية التي انتشرت في الأقطار العربية والإسلامية، في الترويج للفكر العلماني والليبرالي في البلاد العربية والإسلامية، وقد تنوعت ألوانها واهتماماتها لتشمل مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والأدبية. وقام على تأسيس جلها طلائع الخريجين من الجامعات الغربية أو من الجامعات السائرة على الاتجاه ذاته في البلاد العربية لغرض نشر الفكر الغربي وإيجاد روابط عضوية وفكرية بين المنتسبين إليها[3].

وأيضاً فقد كان للاحتلال البريطاني لمصر عام (١٢٩٩هـ-١٨٨٢م) دور مؤثر في نشوء طبقة مثقفة على الطريقة الانجليزية، لا ترى في الاستعمار بعد ضياع الإسلام واللغة العربية عيباً، بل ترى في التبعية للإنسان الغربي لوناً من الفضيلة ونوعاً من الرقي، ولقد أخذ بعض أنصار الاحتلال يتبنون الدعوة إلى التغريب والعلمانية، ويهاجمون التقاليد، ويغمزون الإسلام، ويهاجمون العربية، ويدعون إلى استخدام العامية، نجد ذلك لدى فرح أنطون، وشبلي شميل، ويعقوب صروف، وشاهين مكاريوس وغيرهم[4].

---

(١) (إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان) هذه العبارة وجدت منقوشة في مدرسة تابعة للجالية الإيطالية بالأسكندرية، انظر: الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص٨٧).

(٢) عن دور الجامعات والمدارس انظر: تكوين النهضة العربية، محمد كامل الخطيب (٦٤-٦٦).
وعن دور المنظمات التبشيرية والاستشراقية، انظر: معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، د. منذر معاليقي (٢٣٩-٢٥٦). قضية التنوير، محمد قطب (ص٧١).

(٣) انظر: الفكر والسياسة لدى الجمعيات والمنتديات والأحزاب العربية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، زهير عبدالجبار الدوري (كامل الكتاب).

(٤) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، أحمد عبدالرازق (١/ ١٣١).

ولم تكن بقية البلدان العربية ببعيدة عن أحوال مصر؛ ففي كل بلد طالته يد الاستعمار أبقت فيه بذوراً للفكر الغربي، وحال الجزائر مع الاستعمار الفرنسي خير مثال، فلقد استطاع الاستعمار أن يجذر الفكر الغربي في الجزائر، ويجتث منها كل ما له صلة بالماضي، ففتح المدارس لتدريس المواد والفكر الفرنسي وجعل اللغة الفرنسية هي اللغة الوطنية، وغدت اللغة العربية أجنبية في أرضها، وأصبح التعليم في المدارس ذات الصبغة الدينية لا يصل بالمتعلمين إلى أبواب الكليات، وذلك للحيلولة دون بلوغ مراتب أرفع في الدولة، وهو ما أدى إلى نزوح عشرات الآلاف من المواطنين الجزائريين إلى فرنسا؛ فنشأ جيل متطبع بالفكر الفرنسي بجوانبه كافة[1].

وإذا كان الفكر الليبرالي قد بدأ ينشط لدى بعض المفكرين العرب خصوصاً بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وعقد مؤتمر باريس للسلام وتوقيع اتفاقية فريساي عام (١٩١٩م) بين التحالف المنتصر وبين القوى المركزية الخاسرة في الحرب العالمية الأولى والتي من بينها الدولة العثمانية -التي سقطت كلياً بعد فترة زمنية يسيرة- فكانت تلك الفترة فرصة سانحة لنشر الدعوة الديمقراطية وقيمها الليبرالية وما يتبعها من مدلولات، في معظم أرجاء العالم، وكان للعالمين العربي والإسلامي نصيبهما من ذلك، ففي هذه الفترة بلغت الحركة الليبرالية ذروتها، وشهد الواقع العربي نشأة ثلاث مدارس أساسية تتبنى الفكر الليبرالي والقيم الغربية: المدرسة العلمانية الإسلامية (المدرسة التوفيقية)، والمدرسة العلمانية التغريبية الصريحة، والمدرسة القومية[2].

---

(١) انظر: الجزائر حتف الاستعمار، ليون فيكس (ص١٦-٣١)، والاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، هـ. كلود، أ. بريان، أ. لاكوست (ص١٢٢).

(٢) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، د. حسين معلوم (ص٢١).

وأصبح هناك تيار يقوده الصحفيون السوريون في مصر أمثال يعقوب صروف وفارس نمر وجرجي زيدان، ثم تحول إلى حركة فلسفية بزعامة شبلي شميل وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى، وفي الشام أحمد فارس الشدياق وناصيف اليازجي وإبراهيم وبطرس البستاني وسليم البستاني بمعاونة من أساتذة الكلية السورية الإنجيلية وهي الجامعة الأمريكية ببيروت -حالياً-[1].

وكانت السمة المميزة للفكر الليبرالي العربي تكمن في كونه ذا طابع عقلاني مادي إنساني نقدي بعيد عن الدين إن لم يكن معادياً له، يؤمن بالحرية الفردية التي يرى أنها تؤدي إلى التقدم الإنساني الواسع والمستمر على أساس التفاؤل والثقة بقدرة الإنسان الذاتية وإمكانياته الخاصّة، وأهليته الكاملة لبلوغ سعادته بنفسه، كما يتميز رواد هذا الخطاب بالتشكيك في القيم التقليدية والمعتقدات الدينية، وبالميل نحو الفردية المطلقة، وبتحكيم العقل في كل شيء. وتبني شعار (لا سلطان على العقل إلا للعقل)، وهو شجاعة استخدام العقل ولو كان ذلك ضد الدين وضد النص، والدعوة إلى تجاوز العقائد الغيبية، والإيمان بقدرة الإنسان الذاتية على الفهم والتحليل والتشريع، والدعوة إلى الدولة العلمانية، وتجاوز النص الديني أو إهماله أو تفسيره تفسيرات بعيدة عن سياقه وعن قواعد التفسير الموضوعية.

ولقد كثر دعاة الليبرالية في العالم العربي والإسلامي الحديث وأصبح لهم منابر ووسائل متعددة رغم اختلاف البواعث والخطط والأهداف.

وقد سلكوا منذ قرنين من الزمان مسالك عدة، وكان لها اتجاهات عدة.

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي (٢/ ٤٣٦-٤٤٠).

كما أنه يمكن تصنيفهم -على جهة التقريب- إلى صنفين رئيسين[1]

الصنف الأول: التيار الليبرالي التغريبي الوضعي.

الصنف الثاني: التيار الليبرالي التغريبي التحريفي.

أولاً: التيار الليبرالي التغريبي الوضعي:

وهذا الاتجاه يكاد أن يكون انعكاساً للتنوير الغربي في أوروبا وأمريكا في منطلقاته وأهدافه ومن حيث اتباع المنهج الوضعي المادي، ولو أدى استخدامه إلى الإلحاد أو إنكار الوحي أو العلمانية الشاملة أو الدعوة إلى تجاوز الإيمان بالغيبيات والأخلاق الدينية ومتابعة مقررات الحضارة الغربية المادية، وما نتج عنها من نظريات وقرارات أممية كحقوق الإنسان وغيرها، وكان أكثر من تبع هذا الاتجاه ودعا إليه في المرحلة الأولى أناس من غير المسلمين، ومنهم على سبيل المثال طائفة من المثقفين والصحفيين الموارنة أو الأقباط:

(أمين شميل ١٨٢٨- ١٨٩٧) وهو أول دعاة استبدال العامية بالفصحى، و(شبلي شميل ١٨٦٠ - ١٩١٧) المبشر بالإلحاد عن طريق الداروينية والفلسفة الوضعية والمادية. و(فرح أنطون ١٨٧٤-١٩٢٢) داعية العلمانية والمفسر لفلسفة ابن رشد تفسيراً مادياً، و(يعقوب صروف ١٨٥٢-١٩٢٧)، و(فارس نمر ١٨٥٦ - ١٩٥١)، و(شاهين مكاريوس ١٨٥٣ -١٩١٠) الذين أصدروا (مجلة المقتطف) لتدسّ الشك واللاأدرية والإلحاد بواسطة النظريات العلمية الغربية ذات الخلفية

---

(١) للدكتور عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي الصباغ دراسة بعنوان (مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث نظرة تقويمية)، وهي عبارة عن محاضرة أعدها وقدّمها في منتدى الفكر الإسلامي التابع لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في يوم الأربعاء ٧/ ١/ ١٤٢٦هـ، وقد اقتبست منه هذا التقسيم وشيئاً من عباراته في الفقرات التالية.

الفلسفية الوضعية والمادية، و(سلامة موسى ١٨٨٨ - ١٩٥٨)، و(لويس عوض) و(غالي شكري) وغيرهم، ومن المعاصرين: جورج طرابيشي، وبرهان غليون، وهاشم صالح، وإدوارد سعيد، وغيرهم.

ويمكن أن يدرج ضمن هذا الاتجاه بعض المسلمين عن وعي وقصد أو عن غير وعي وقصد، منهم على سبيل المثال: د. زكي نجيب محمود، د. فؤاد زكريا، د. جابر عصفور الكاتب المصري المعاصر الذي يقود اليوم حملة إحياء حركة التنوير بالمفهوم التغريبي حيث يأسى اليوم على مصيرها بعد مائة عام ويسمي ذلك (محنة التنوير)[1]، ومنهم أيضاً: د. محمد أركون، وأدونيس، ود. صادق جلال العظم، ود. عبد الرحمن بدوي.

وفكر هؤلاء ينطلق أساساً من إنكار الأصل الإلهي للدين وإنكار الوحي الإلهي والأخذ بمفهوم الإنسان الطبيعي والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، والنظر إلى الدين على أنه إنتاج إنساني اجتماعي تاريخي.

كما أن هناك عدداً من المفكرين العرب يخفون مواقفهم الحقيقية ويتسترون وراء أنواع واتجاهات أخرى من الليبرالية خوفاً من التصريح والمواجهة وما يترتب عليهما، وإن جنحت أقلامهم أو ألسنتهم إلى شيء من ذلك.

ثانياً: التيار الليبرالي التغريبي التحريفي:

وهو اتجاه نشأ في العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، يسعى إلى محاولة إيجاد مواءمة بين الإسلام وبين الفكر الغربي المعاصر، عن طريق إعادة النظر في تعاليم الإسلام ونصوصه وتأويلها تأويلاً جديداً ينسجم مع المعارف والأوضاع العصرية السائدة. ويقوم فكر هذا التيار على الاعتقاد بأن التقدم العلمي

---

(١) له كتاب بهذا المسمى.

والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة، ولو أدى ذلك إلى تطويع مبادئ الدين وأحكامه لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها وإخضاعها لتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة.

وقديماً قال عن هذه المدرسة أبو الحسن الندوي بأنها قامت "على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علاّتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابق ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابق هوى الغربيين وآراءهم وأذواقهم والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجربة ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبية"[(١)].

ومن هؤلاء رفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، ومحمد حسين هيكل باشا، ومن المعاصرين: محمد أحمد خلف الله، وحسن حنفي، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد الشرفي، ومحمد عابد الجابري، وعمار الطالبي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وعلي حرب، وشاكر النابلسي، وعبد الرزاق عيد، وتركي الحمد، ومحمد جابر الأنصاري، وعبدالإله بلقزيز، وفهمي جدعان، وهيثم مناع، ورضوان السيد، ومحمد جمال باروت، وفتحي التريكي، وحسين أحمد أمين، والصادق النيهوم، وهشام جعيط، وجودت سعيد، وخالص جلبي، وغيرهم.

وبين التيارين تداخل وتكامل، وربما تنازع المفكر الواحد هذان التياران أو تنقل بينهما، وليس المقصود هنا الحكم على الأفراد أو تصنيفهم، وإنما التقريب لما جاؤوا به من فكر جديد على الأمة بحسب ما ظهر من نتاجهم، وما أثبتوه في برامجهم ومنتدياتهم ومؤلفاتهم.

---

(١) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، لأبي الحسن الندوي (ص٦٥).

وإنما جعلنا الفارق المميز بين التيارين هو الانتساب إلى المرجعية الإسلامية من حيث الجملة، آخذين في الحسبان النظر إلى إنتاج هذه الشخصية بشكل كامل دون اجتزاء بعضها وإهمال بعضها الآخر، وأيضاً النظر إلى حياة كل شخصية على أنها حياة متطورة، ولا يجوز الحكم عليها من خلال مرحلة من مراحلها دون نظر إلى بقية المراحل.

ومن أبرز ملامح هذا الاتجاه:

١ - اعتبار القرآن الكريم وحده الأساس لفهم الإسلام، وعدم الاعتماد على الأحاديث.

٢ - الاعتماد في فهم القرآن الكريم على نص القرآن وحده وعلى المعارف والتجارب الذاتية في كل عصر.

٣ - الاعتماد على مفهوم المحكم والمتشابه في القرآن الكريم لتفسيره تفسيراً عصرياً موافقاً لقوانين الطبيعة وتجارب الشعوب.

٤ - هناك في القرآن الكريم معانٍ ثانوية وفرعية ليست مقصودة من تنزيل القرآن الكريم وهي مأخوذة من بيئة العرب ومعارفهم وظروفهم التاريخية، ومن ثم فإنّ ذكر القرآن الكريم لها لا يعني أنها حقائق مسلّمة.

٥ - لا يقبل من الأحاديث إلا ما يتفق مع نص القرآن وروحه وما يتفق مع العقل والتجربة البشرية وما لا يناقض حقائق التاريخ الثابتة.

٦ - لا يعترف هذا الاتجاه بالإجماع مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ويرفض الأخذ بإجماعات الصحابة.

٧ - الدعوة إلى الاجتهاد في جميع المجالات وإطلاق العنان للعقل والتجربة والقوانين الاجتماعية والطبيعية في عملية تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام، وعدم التحرج من أن يؤدي ذلك إلى فوضى فكرية بسبب كثرة الأخطاء؛ لأن تباين وجهات النظر والحرية الواسعة في الفهم والاجتهاد هي الوسيلة الوحيدة لتقدم الأمة كما يدّعون.

٨ - عدم تقديس التراث، وإعادة النظر فيه من كل جوانبه وبدون أي تحفظ.

٩ - اعتبار التجديد الديني تطوراً واعتبار التطور الديني قمة التجديد الحق، والتطور يشمل الدين في جوانبه المختلفة: العقائد والعبادات والمعاملات، فليست فيه أحكام تبقى مع بقاء الزمن ولا ينالها أي تغيير[١].

ويندرج تحت هذا الاتجاه جميع محاولات التفسير الحديثة والمعاصرة وجميع محاولات التطوير والتغيير التي لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية ابتداءً ولا تلتزم بذاتية الإسلام وتميزه، وتتبنّى في فهم النص وتفسيره، أدوات وآليات غريبة عن طبيعة الوحي ومصدره الإلهي، وبعيدة عن قواعد وأصول التفسير والاستنباط المعتمدة في اللغة العربية والتي تجعل من النص دليلاً هادياً ومرجعاً ضابطاً وموجهاً.

ونقصد بتلك المحاولات جميع المشروعات التي تنتهي تحت اسم تطوير الفهم والتفسير، وتثوير النص، ودراسته بوصفه معطى مغفلاً، وتطبيق المناهج الدلالية الحديثة عليه، إلى الالتفاف على النص بوصفه معطى إلهياً ربانياً، ومن ثم إلى تطويعه أو تفريغه أو تعطيله أو تحييده، بحيث يصبح النص قطعة للزينة والتمويه ويستخدم أداة مخادعة لإسقاط جميع الآراء والأهواء والمصالح أو المفاسد عليه، تحت ذريعة أن القرآن حمّال أوجه، وهذا أخطر ملامح الفكر الليبرالي التغريبي التحريفي وأخبثها بامتياز.

إنّ هذا الخطاب الليبرالي سينتهي بنا بالضرورة إلى إسلام آخر، إسلام غريب الملامح والقسمات، بل إلى إسلام لا نكاد نعرف فيه طعم الإسلام ولا لونه ولا روحه أو رائحته وهذه قمة التحريف والتهريج باسم حرية الفكر والتعبير، بل قد يكون ذلك شكلاً من أشكال الباطنية الحديثة. وهو أثر من آثار الحرية الفكرية المطلقة أو الفوضوية.

---

(١) انظر: مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث نظرة تقويمية، وهي عبارة عن محاضرة أعدها وقدّمها في منتدى الفكر الإسلامي التابع لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في يوم الأربعاء ٧/ ١/ ١٤٢٦هـ.

وهناك تيار يشترك مع هذا التيار في بعض الملامح غير أنه يخالفه في كونه يلتزم بالمرجعية الإسلامية في منطلقاته وأهدافه وشيئاً من أدواته، ويعتبر التحديث مختلفاً جداً عن التغريب، فالمرفوض هو التغريب، أما التحديث فهو مطلب إسلامي وفطري عميق. وهو ما اصطلح على تسميته بالتيار العصراني، ورواده يعيشون حالة تذبذب وتردد، فهم يعظمون الإسلام وينافحون عنه غير أنهم شديدو الثقة بأدوات الغرب ومنطلقاته البحثية والفكرية، تجذبهم روحانية الإسلام ومعطيات الإيمان، ويستفزهم واقع المسلمين المشين والحرص على الانعتاق منه، وتبهرهم حضارة العصر والسعي إلى اللحاق بها، فغلب على فكرهم التذبذب والتردد، وعلى مناهجهم المرونة والليونة، وفقدان الثقة، وانعدام الصرامة المنهجية والحزم العلمي، فهم وإن أظهروا سماحة الإسلام وعظمته في جوانب، بيد أنهم اتخذوا قنطرة من قبل التيار الليبرالي للوصول إلى نتائج لا يتفقون معهم عليها.

وهو مايعبر عنه بشكل دقيق إلبرت حوراني في تحليله لفكر محمد عبده، حيث قال: " لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر، وليس من المصادفة أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة "[١]. وقريباً منه ما قاله هاشم صالح: " تبدأ مهمة أركون ورفاقة بعد انتهاء مهمة القرضاوي ورفاقه "[٢].

ومن هؤلاء: جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، والشيخ محمدالطاهر بن عاشور صاحب (تفسير التحرير والتنوير)، والأستاذ علاّل الفاسي، ومن المعاصرين الشيخ عبد الله العلايلي، وأمين الخولي، وجمال الدين عطية، وحسن الترابي، ود. محمد عمارة، وفهمي

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، إلبرت حوراني (ص١٧٩).
(٢) صحيفة الشرق الأوسط، السبت ٨ شعبان ١٤٢٤ هـ ٤ أكتوبر ٢٠٠٣، العدد (٩٠٧٦).

هويدي، ود. عبد العزيز كامل، ود. أحمد كمال أبو المجد، ود. راشد الغنوشي، ود. محمد سليم العوّا وغيرهم.

وهذا الصنف وإن وقعوا في مطب المجاملة أو المسايرة أو التنازل أو تأثروا بشكل أو بآخر بمعطيات الحياة الحديثة ومظاهر الحضارة الغربية أو سلكوا نزعة تحديثية تجاوزت حدود المشروع والمقبول في الفروع أو في الأصول، فلا يمكن اعتبارهم ليبراليين لكونهم يخالفون الليبرالية في المرجعية والمنطلقات، بل لكثير منهم جهود مشكورة في الرد على الليبراليين والتغريبيين وكسر شوكتهم في أماكن وأزمان متعددة.

المراحل التي مرت بها الليبرالية العربية:

يرى عبد الله العروي أن الليبرالية العربية قد مرت بأربع مراحل تاريخية:

المرحلة الأولى: مرحلة التكوين: حيث كانت وجهاً من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات، وقد كان المفهوم الأساسي في هذه المرحلة هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان بوصفه الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة، هذا التحليل الفلسفي هو أصل الإنسية الغربية كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة.

المرحلة الثانية: مرحلة الاكتمال: حيث كانت الأساس الذي شيد عليه علمان عصريان، هما: علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية. وقد كان المفهوم الأساسي في هذه المرحلة هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله، على أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصبيانيات والحماقات حسب تعبير فولتير، وعلى أساسه أيضاً شيد علم الاقتصاد العقلي، وعلم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين.

المرحلة الثالثة: مرحلة الاستقلال: حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي إلى الاتجاه الليبرالي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها.

المرحلة الرابعة: مرحلة التقوقع: حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار وأن تحقيقها صعب إن لم يكن مستحيلاً، لما تستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب الأحيان. وقد كان المفهوم الأساسي في هذه المرحلة هو مفهوم المغايرة والاعتراض، إن الفرد الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية، يميل بطبعه إلى مسايرة الآراء الغالبة، ولكي تحافظ على أسباب التقدم لا بد من الإبقاء على حقوق المخالفين في الرأي، لأن الاختلاف هو أصل الجدال، والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار[1].

وإذا كانت هذه هي المراحل التي مرت بها الليبرالية العربية، فإنها على الرغم من ذلك -بحسب حسين معلوم- لم تكن وفية أبداً لأصولها الحقة، إلا أن الليبراليين العرب عاشوا عهداً ليبرالياً حقيقياً طويلاً، أولوا أثناءه أفكاراً غير ليبرالية تأويلاً ليبرالياً. هكذا فعلوا بالتراث الإسلامي، وبالمذهب الماركسي وبالمدرسة الوجودية مثلاً. كان كل مذهب يؤكد فكرة الحرية صالحاً في أعينهم بوصفها مادة للدعاية التحررية، وذلك بغض النظر عن أصوله ومراميه الفلسفية. كان المهم آنذاك هو إثبات الحرية في أي لغة تيسرت[2].

---

(١) انظر: مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٣٩-٤١).

(٢) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، د. حسين معلوم (ص٢٥).

ثانياً: الأصول الفكرية لليبرالية العربية:

كما تقدم تستند الليبرالية إلى مفهوم غامض، وتتنوع استعمالات المصطلح بتنوع الزمان والمكان وتتباين أهدافه بتعدد الأفراد المنظرين له، غير أن ثمة ركائز وأسساً تجتمع في الفكر الليبرالي ولا يكاد تنفك عنها.

ولا تختلف الأسس الفلسفية للفكر الليبرالي بين حالته الغربية والعربية، فالحرية، والفردية، والعقلانية، والنفعية، تعد الأبرز من بين الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الليبرالية.

هذه الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الليبرالية هي عند سيار الجميل -الليبرالي العربي الجديد كما يسمي نفسه[1]- على النحو التالي:

أولاً: **العلمانية**، التي تعني اصطلاحاً: فصل الدين عن السياسة، كما تعني مضموناً فصل الدين عن النشاط البشري بعامة، وعلى مثل هذا المبدأ يقوم المذهب الليبرالي في المجالات كافة: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، بل لا تكون الدولة ليبرالية إلا حيث تكون العلمانية.

ثانياً: **العقلانية**، وتعني الاستغناء عن كل مصدر من اليوتوبيا: (التي نسميها في فكرنا العربي الحديث بالطوباوية التي تعني: الخيالية) في الوصول إلى الحقيقة، إلا عن توظيف العقل الإنساني، وإخضاع كل شيء لحكم العقل، لإثباته أو نفيه، أو معرفة خصائصه ومنافعه، والعقل المحكّم هنا هو عقل الإنسان. إن العقل (اللوغوس) قد لا يرتقي إلى السمو والعلو ولكنه قطعاً سيعمل من خلال الوعي بالذات والتجربة والقواعد والتفاعل السياسي للوصول إلى قناعات لا يمكن أن تغدو ثوابت إلا بعد استخدامها ومعرفة السوالب من الإيجابيات مقارنة بما يفعله الطوباويون الذين لا

(١) نص على هذا في خاتمة مقالته التالية.

عمل لهم إلا تقليد النصوص أو عبادتها كونها مسيطرة عليهم، فمناخ العقل يوفّر محاولات وفرص النجاح بالتجربة ومناخ يوتوبيا تقليد النص يغلق الحياة من دون أن يتنفس المجتمع! وهكذا تقوم الليبرالية على مبدأ أن العقل الإنساني بلغ من النضج العقلي قدراً يؤهله أن يرعى مصالحه ونشاطاته الدنيوية، دون وصاية خارجية.

ثالثاً: الإنسانية، فهي تؤمن بالدفاع عن حرية الفرد الإنسان وترعى مصلحته وكفاءته في وطنه أو حتى في العالم، إن المبدأ الإنساني الذي أكد عليه الفلاسفة الألمان يمنح الثقة بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال من خلال تشجيعه وتوفير كل الفرص أمامه للإبداع، وتجعله ينطلق من أجل أن يوفّر كل المنافع للإنسانية قاطبة من دون أن يحتجز ما ينتجه لنفسه أو لقومه.

رابعاً: النفعية، بوصفها مبدأ تراعى فيه مصالح الأفراد والنخب والفئات والمجموعات.. وتقل لتصل إلى الطبقات، وهنا تصطدم الليبرالية بالشيوعية التي تبني نظريتها على الصراع الطبقي لمصلحة أو منفعة الطبقة العاملة من خلال سيطرة الدولة في حين أن الليبرالية تبنى نظريتها على رأسمالية المجتمع، وأنها تجعل من نفع الفرد والمجتمع مقياساً للسلوك، وأن الخير الأسمى هو تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس من دون الالتفات إلى حجم الضرر الذي سيصيب مجتمعاً بكامله أو طبقة بعينها أو خسارة جماعات[1].

وإذا نظرنا إلى الليبرالية في الخطاب العربي، فإننا لا نجدها تختلف عنها في نسختها الغربية من حيث التنظير، وإن اختلفت من حيث الممارسة والتطبيق، ومن أبرز الفروق بينهما ما يلي:

- الليبرالية الغربية قامت وفق تسلسل مرحلي تلقائي؛ بدءاً من العلمانية ثم

(١) انظر: مقالة الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، د. سيار الجميل، منشورة على موقع مجلة الحوار المتمدن العدد (١١١٩) وتاريخ ٢٤-٢-٢٠٠٥م.

الليبرالية وأخيراً الديمقراطية، بحيث لا يمكن عزل أي مرحلة منها عن الأخرى أو تجاوز اللاحقة منها السابقة، فكانت بداية النهضة الأوروبية مع حركة العلمنة التي تعني تحرر العقل العلمي من سلطان الكنيسة الجائر، وإعفاءه من الالتزام بالولاء لما يتناقض مع أولى بديهياته، ونادت بإطلاق حرية العقل في التجريب والملاحظة بعيداً عن المسلّمات الأولية المتناقضة في النصوص الدينية، ولم يكن ذلك يعني التملّص من الإيمان الديني عند معظم العلمانيين، بل كانت حركتهم موجهة نحو تخليص العقل من سلطان الكنيسة لعدم إمكان الجمع بينهما، ومن ثَم عزل الإيمان الغيبي (الميتافيزيقا) عن الواقع التجريبي المحسوس.

أما في العالم العربي؛ فقد عمد أتباع الليبرالية العربية إلى اختزال المراحل التسلسلية - السابق ذكرها - إذ ينادي معظم الليبراليين العرب بضرورة التطبيق الفوري والراديكالي للمفهوم الليبرالي الديمقراطي الغربي دون تغيير، وكأنه وصفة سحرية يمكن من خلالها حل معضلات العالم العربي وبشكل فوري.

- من جهة أخرى، يقتصر مفهوم العلمانية -التي هي أحد مكونات الليبرالية الأساسية- لدى الكثير من الليبراليين العرب على حتمية تناقض العلم مع الدين، وذلك بالمفهوم الكلي لكل من العلم والدين، دون النظر إلى أي خصوصية لهذا الدين أو ذاك، أو بحث في أوجه الخلاف بين الدين الإسلامي - الذي يراد عزله - وبين المنهج العلمي التجريبي الذي كان قد نشأ أصلاً تحت مظلة الإسلام في عصره الذهبي. إذ لم يرد في التاريخ الإسلامي أي ذكر لاضطهاد العلماء باسم الإسلام، كما لم تنشأ خلال العصور الوسطى أي طبقة كهنوتية تُخضِع لسلطانها طبقة أخرى تسمى طبقة العلماء، بل نجد أن معظم العلماء المسلمين الذين نقل لنا التاريخ إبداعهم العلمي في شتى فروع المعرفة، كانوا قد نشؤوا على التربية الدينية السائدة في ذلك العصر، التي تقضي بترسيخ القاعدة العلمية الدينية من علوم القرآن والحديث والفقه والعقيدة

واللغة، قبل أن يتوجه طالب العلم لاختيار التخصص الذي يريده من علوم دينية أو تجريبية. ولم يحدث أن اشتكى أي من علماء الإسلام من التناقض الذي يمكن أن يحدث بين عقيدته الإيمانية والتزامه بتعاليمها السلوكية والشعائرية، وبين أبحاثه وتجاربه في ميادين العلم التجريبي والطبيعي كافة. خلافاً للواقع الأوربي الذي وجد ديناً محرفاً لم يستطع علماؤه المواءمة بينه وبين الدين الذي لم يعرفوا غيره.

- وأيضاً فلم يذكر لنا تاريخ النهضة الأوروبية أن أحداً من مفكري الليبرالية الغربية قد أقام مقارنة ذهنية بين المجتمع الأوروبي الذي ينتمي إليه وأي من المجتمعات الأخرى، كما لم يبادر أي منهم لاقتباس أي نظام سياسي أو اقتصادي من الخارج لإحلاله في أوروبا، سواء كان ذلك من جهة الاقتباس والإفادة من مجتمع يبادله الشعور بالندّية أو من جهة التقليد القائم على الشعور بالنقص. أما الليبرالية العربية فعلى النقيض من ذلك تماماً؛ حيث سعت إلى استنساخ ممجوج للعقلية الغربية ومحاولة إحلالها بديلاً عن الواقع المحلي، وهو الأمر الذي ينادي به الليبراليون العرب منذ بداية ما يسمى بحركة النهضة العربية. يقول زكي نجيب محمود: "هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء، وما استطعنا القبول، وتمثل ما قبلناه"[1].

- وإذا كانت الليبرالية الغربية تقتضي نسبية الحقيقة والموضوعية في النظر والقياس، ولعل إحدى أهم سِمَات العقل الليبرالي تتلخص في تجريد العقل وحياده، وتنزيهه عن الأفكار المسبقة والصور النمطية للأفكار والتصورات، ومنحه الحق في التجريب والقياس والنقد للظواهر كافة دون تحيز؛ فالليبرالي الغربي يؤمن أن مرجعيته هي العقل

---

(١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، عن: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرِّج ابن سليمان القوسي (ص٣٨٦).

وحده، سواء كان العقل غربياً أو شرقياً، مع تحيز ظاهر للعقل الغربي انطلاقاً من مركزيته الأوروبية. أما الليبرالي العربي فهو وإن أخذ على الفكر الإسلامي تعظيمه للنص واتخاذه مرجعية مطلقة بحجة أن في ذلك تكريساً للتقليد دون نقد وتمحيص؛ فإنه قد اكتفى بتمجيد مرجعيته الليبرالية وتقديسها والتمسك بنصوص كبار مفكري الليبرالية الغربية ومبادئهم إلى حد يكاد يكون فيه مسلوب الإرادة أمامها[1].

ولوجود هذه الفروق الجوهرية بين الليبرالية في بيئتها الأصلية ورجع صداها في البلاد العربية، فقد شكك كثير من الباحثين في وجود ليبرالية عربية حقيقية، ذات مشروع تأسيسي بنائي، خصوصاً في الجانبين الفكري والسياسي.

فبصفة عامة، لا يوجد فكر ليبرالي عربي متكامل وواضح المعالم. كما يقول د. أسامة الغزالي حرب -وهو أحد رموز هذا التيار المؤسسين لجمعية النداء الجديد في منتصف التسعينيات-: "في حين أن مجمل التحولات في مصر والعالم تفرض المزيد من التوجه نحو الفكر الليبرالي فإن هذا الفكر حتى اللحظة الراهنة (منتصف التسعينيات) يبدو محاصراً وغير قادر على بلورة ذاته"[2].

فقد اقتصر الخطاب الليبرالي على "التبشير بمدنية وثقافة حديثين هما مدنية أوربا وثقافتها، ولأن المنظومة الفكرية الغربية جاهزة، وفي حوزتها من المعطيات المعرفية والأجوبة الفكرية الكثير وهو ما تسعف به تيار الليبرالية العربية، قد اكتفى هذا الأخير باستعادة تلك المعطيات وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية بغير جهد تأصيلي"[3].

(١) انظر هذه الفروق وغيرها في مقالة: الليبراليون العرب هل هم حقاً ليبراليون؟ لأحمد دعدوش، منشورة بمجلة البيان العدد رقم (٢١٩) - شهر ذو القعدة ١٤٢٦هـ.

(٢) القوى الليبرالية غير الحزبية في العالم العربي: نموذج جمعية النداء الجديد بمصر، د. أسامة الغزالي حرب، ضمن الليبرالية الجديدة، أعمال الندوة المصرية الفرنسية السادسة ١٨-٢٠ مايو ١٩٩٥م، تحرير د. نازلي معوض أحمد، ص(٢٣٢).

(٣) العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، د. عبدالإله بلقزيز (ص٩٤-٩٥).

ففي الجانب الفكري ذابت الشخصية الليبرالية المستقلة واكتفت بالتماهي مع كافة التيارات التي اتخذت جانب المخاصمة مع المشروع الإسلامي، حيث جعلت منه أساس مشروعها، وتنوعت تحت دعواها رايات كثر هي في ذاتها شديدة التناقض فيما بينها، مختلفة المنطلقات والمناهج، كما يصرح بذلك حسن حنفي حينما يذهب إلى كون التيارات الثلاثة القومية والليبرالية والماركسية تعود إلى تيار واحد يأتي عبر الوافد، في مقابل التيار الإسلامي الذي يخرج من الموروث[1]. وكما يقول رفعت السعيد -وهو شيوعي ليبرالي!- " الليبرالية هي منطلق ووجهة نظر، فإن فهم الليبرالية وتحديد معناها ومحتواها يتعلق أساساً بالانتماء الفكري وربما الطبقي لكل فرد "[2].

وهو ما يؤكد عليه عبد الله العروي، عندما يقول: " المنظومة الليبرالية لا تعمل بمفردها في العهد الليبرالي، بل توظف لمساعدتها مذاهب أخرى، قديمة أو أجنبية، تؤولها حسب أغراضها، لأن الحرية مطلب جماعي يعبر عن ضرورة ملحة "[3].

وهو ما يعده أحد الباحثين تنازلاً ورضوخاً للواقع الممانع لليبرالية فكراً وممارسة، حيث يؤكد عبد الإله بلقزيز على التنازلات الفكرية التي قدمتها الليبرالية تحت وطأة الضغط الكثيف الذي تعرضت له من تيارات فكرية محافظة، وخاصة التيار الديني، عندها وجدت الليبرالية في ازدهار الفلسفة الوجودية، والوضعية، والوضعية المنطقية، والعلموية، والبنيوية بكل تياراتها، وفلسفة التاريخ والتاريخانية، والنزعة الإنسانوية، والعدمية النيتشوية، وتيارات اللامعقول، والمادية الجدلية، والمادية التاريخية. .إلخ وجدت في ذلك كله فرصة التداخل معها وإدراجها في خانة الليبرالية في مقابل التيار

---

(١) انظر: قضايا وحوارات في الفكر العربي، سربست نبي (ص١١٣).
(٢) الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص٩).
(٣) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (٧٤).

الإسلامي الخصم الموحد، وهو ما حصر طبيعة العلاقة بين التيارات الفكرية العربية المختلفة وبين الليبرالية في العالم العربي بالموقف من الإسلام[1]، وما يزال هذا التآلف والتجانس قائماً مع المد الليبرالي الجديد الذي يعود الآن وفق مواصفات جديدة، حيث أصبح يجمع فلولاً لكل منها خلفيته التي يوظفها في مضادة الخطاب الإسلامي.

فهناك الخلفية اليسارية التي كانت موظفة ضد التيارين الديني، والليبرالي، ثم تحول أصحابها بسقوط اليسار دولياً إلى ليبراليين. كما هي الحال مع تركي الحمد وعبد الرحمن منيف وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري ونصر أبو زيد وغيرهم.

وهناك الخلفية الدينية لمن كانوا في بعض أجنحة الصحوة الإسلامية ثم تجاوزوا نحو التماهي مع الخط الليبرالي سواء كان في منطلقاته الفلسفية، أو فقط في بناءاته النسقية في جوانب الحياة البشرية. كما هي الحال مع جودت سعيد وخالص الجلبي وأحمد كمال أبو المجد وجمال البنا، وغيرهم.

ثم هناك الفئة التي لا هوية لها إلا مقاومة اتساع الخطاب الإسلامي، وامتداد تأثيره في حياة المجتمعات، كمحمد أركون وعبد المجيد الشرفي ومحمد العشماوي وأحمد البغدادي وفهمي جدعان، وغيرهم[2].

وإن قراءة مقال تحت عنوان (نظرة على الليبرالية الفكرية في مصر)[3] تعكس الأزمة التي يعيشها هذا التيار، وكيف أنه يميل إلى اختزال نفسه طرفاً في المواجهة أو خصماً في المعركة مع الأصولية الدينية بوصفها تياراً فكرياً مضاداً. فإذا بالمقال ينقسم إلى قسمين: ينصب أولهما على شن الهجوم على تنظيم الإخوان المسلمين

---

(١) انظر: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، د. عبدالإله بلقزيز (ص٩٦).
(٢) انظر: المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، د. عبد الرحمن الزنيدي (ص١٤٠).
(٣) نظرة على الليبرالية الفكرية في مصر، طلعت رضوان، مجلة الديموقراطية، (الأهرام، السنة السادسة، العدد ٢٢، أبريل ٢٠٠٦)، ص (٧٧-٨١).

واستعراض سجله الدموي المليء بأحداث العنف تحت عنوان فرعي: يقر بتراجع الليبرالية أمام الأصولية. وكأن التيار الليبرالي هو ضحية لصعود التيار الإسلامي أو الديني الأصولي فحسب، دون أية إشارة من قريب أو بعيد عن أوجه قصور أو مثالب ذاتية داخلية شابت هذا التيار نفسه. بينما ينصرف القسم الثاني للمقال إلى استعراض أفكار ومواقف صدرت عن الرواد السابقين لليبرالية في حقبة ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ من أمثال طه حسين وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى... إلخ. لكن كاتب المقال فاته أن يذكر اسم أي من الرموز التي تمثل امتداداً لهذا الفكر في الحقبة المعاصرة.

ويرجع السبب في ذلك إلى أن ثمة إيماناً راسخاً لدى هذا التيار بأن الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية والعقلانية والمواطنة... إلخ هي حزمة مفاهيمية وقيمية تتصادم بوصفها قيماً مركزية في الثقافة الليبرالية مع جوهر المنظومة القيمية الثقافية السائدة في العالم العربي. وكون العلاقة بين المنظومتين هي علاقة صراعية تصادمية بالضرورة[1].

ولا يكاد المتابع لكثير من هذه الأطروحات ذات النزعة الليبرالية أن يجد شيئاً غير كشفها عن عقول مستلبة، تتظاهر بالتحرّر والانفتاح الذي لم تفهم منه سوى الخروج عن منطق التوافق المجتمعي، ومخالفة السائد، وتحريك الراكد، واختراق المحرم (التابو)، وتدنيس المقدس، والتمرد على المقاييس والأعراف المعتبرة، واستدبار النصوص، وإسقاط مكانة علماء الشريعة، والتقليل من خصوصية المجتمع، والتنكر لهويته، والمبالغة في السقوط الأخلاقي وتشجيع وسائله، كل ذلك بحجة التحرر وحقوق الإنسان ذات المفهوم الغربي الخاص، والتي تكفل له حرية الرأي والتعبير بشكل مطلق، انطلاقاً من الوثوق بقدرات كل فرد في تدبير أمور معاشه دون وصاية أو توجيه من أي جهة كانت.

---

(١) انظر: مفهوم الإصلاح السياسي في بعض نصوص الخطاب الليبرالي العربي الجديد، د. أميمة مصطفى عبود، ضمن ندوة الديموقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي (ص ١٢٨).

ثالثاً: أبرز القضايا التي يتناولها الخطاب الليبرالي العربي:

القضايا التي يكثر طرقها في أدبيات هذا الخطاب، ويتنادى الليبراليون إلى إثارتها بين الفينة والأخرى، عبر وسائل الإعلام -التي لاتكاد تخرج عن قبضتهم- أو شبكات الإنترنت، أو من خلال المؤتمرات والندوات والفعاليات الثقافية والفكرية، أو عبر الكتاب والمقال والرواية والأدب لتكون منطلقات مسلمة يبنون عليها المسائل الجزئية التي يعملون على تغييرها في المجتمع، هذه المنطلقات كثيرة ومتنوعة، لعل من أبرزها:

١- الحرية:

ثمثل الحرية بمفهومها الليبرالي الأساس الثابت الذي ينطلق منه الخطاب الليبرالي العربي، والقيمة العليا للفكر الليبرالي، الذي يزعم أنه لا يمكن للفرد أن يمارس حقه في الاختيار ويحقق مصالحه ومنفعته، ويتمكن من تنمية قدراته ما لم يتم تحقيق الحرية، بوصفها حقاً طبيعياً ملازماً للوجود الإنساني.

بل " إن الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه "[١].

وإذا كان مل صرح بقوله: لا مجال لأي تقدم حضاري ما لم يترك الناس أحراراً يعيشون كما يحلو لهم وبالأسلوب الذي يناسبهم[٢].

وكان الرجل الحر عند هوبز وبينتام يتمثل في الفرد الذي يستطيع أن يفعل ما يريد من غير قيد[٣].

(١) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (٣٩).
(٢) حدود الحرية، إيزايا برلين (ص١٨).
(٣) المرجع السابق (٧٩).

فقد كانت الحرية الليبرالية -كما يصورها عبد الله العروي- " لا تمثل نظرية من نظريات الحرية، بل تنفي ضرورة تنظير الحرية. هذا هو الدرس الذي تمدنا به الليبرالية في كل زمن ومكان "[1]. ومن هنا اندفع التيار الليبرالي العربي نحو الحرية بهذا المفهوم المطلق والمفتوح على كل المعاني دون تدقيق أو روية أو نقد. ودون تمحيص بين ما يتفق وديانة المجتمع وثقافته وما يتعارض معهما. فأعطى للحرية مفهوماً فردياً خاصاً به.

يقول حازم الببلاوي: " الليبرالية بمفهومها المستقر تستند إلى مفهوم خاص للحرية اتضحت معالمه بوجه خاص ابتداء من القرن السابع عشر . . . فالفكر الليبرالي ليس فقط دعوة إلى الحرية، ولكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية، واحترام مجال خاص يتمتع الفرد فيه باستقلاله وحريته دون تدخل أو إزعاج "[2].

وهو ما يوضحه سيار الجميل بشكل أكبر، في قوله: " يقوم مرتكز الليبرالية على مبدأ (الاستقلالية) للأفراد والمجتمعات والدول، ومعناه الحقيقي: التحرر التام من كل أنواع الإكراه الخارجي أو الداخلي، سواء كان دولة أم جماعة أم فرداً، ثم التصرف وفق ما يمليه قانون النفس ورغباتها، والانطلاق نحو تكريس الحريات ضمن عقد اجتماعي تتفق عليه الأغلبية بكل صورها المادية والمعنوية بين الدولة والمجتمع "[3].

هذه الحرية الفردية تأتي مفصلة عند د. أحمد أبو زيد حيث يكشف عن فهمه للحرية الليبرالية الغربية، والتي يجعل منها المثال والأنموذج الذي ينبغي الاحتذاء به في الواقع العربي، قائلاً: "لقد أفلحت الثقافات الليبرالية في الغرب في تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التي تفرضها تلك القيم؛ وبخاصة

---

(١) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (٥٤).

(٢) الليبرالية الديمقراطية، حازم الببلاوي (ص١٠).

(٣) مقالة الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، د. سيار الجميل، منشورة على موقع مجلة الحوار المتمدن العدد (١١١٩) وتاريخ ٢٤-٢-٢٠٠٥م.

الأحكام المتعلقة بمفهومي الصواب والخطأ، فيتحرر الفرد من القواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلاً للتقويم والحكم عليه اجتماعياً وأخلاقياً كما يحدث في المجتمعات أو الثقافات المحافظة أو غير الليبرالية. فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة؛ ولذا يجب رفضهما حتى يحيا الفرد حياته بالصيغة التي تروق له "[1].

وإذا كانت الحرية بمعناها الواسع مطلباً ملحاً وضرورة قصوى ليعيش الإنسان حياة كريمة كما أرادها الله له، فإن الليبرالية شوهت هذا المفهوم عندما اختزلته في المعنى المادي الفردي الشهواني المتحرر من جميع القيود التي تفرضها الأديان أو القيم المشتركة أو الضرورة المجتمعية. وإنما يكون القيد الوحيد لها هو عدم انتهاك حرية الآخرين.

يقول عبد الله المدني -ليبرالي بحريني-: " الحرية شرط لا غنى عنه لتمكين الأفراد من تنمية قدراتهم ومهاراتهم وتحقيق ذواتهم بما يتفق مع رغباتهم ويحقق لهم الرضا. ويشمل هذا المفهوم حق الفرد، متى ما بلغ سن الرشد، في اختيار مأكله وملبسه وعمله ومعتقده وقراءاته وشريكة حياته وطريقة إنفاق ماله أو قضاء وقته أو تحديد نوع نشاطه أو اختيار أصدقائه دون وصاية من أي سلطة كانت. غير أن هذا لا يعني طبقاً للمفهوم الليبرالي الحديث منح الأفراد حرية مطلقة غير محددة. فحرياتهم مقيدة بعدم الإساءة إلى الآخرين أو إلحاق الضرر بهم أو تجاوز القانون والنظام "[2].

ولذا كان النشاط الليبرالي العربي في دعوته للحرية لا يعدو أن يكون دعوة للحرية وفق فهم خاص هو في حقيقته يتناقض لا مع الإسلام فحسب وإنما مع

---

(١) جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٢ نوفمبر ٢٠٠٤م.

(٢) البعدان التاريخي والفلسفي لليبرالية، د. عبد الله المدني، مقالة منشورة على الشبكة العنكبوتية، الموقع الخاص بسيار الجميل.

جميع الأديان. وإذا كانت الحرية السياسية هي المهيمنة على بقية الحريات (الفكرية والاقتصادية والاجتماعية)؛ فإن حجم العناية بها لم يكن كذلك في الخطاب الليبرالي العربي حيث نالت النصيب الأقل في تنظيرات الفكر الليبرالي العربي وتطبيقاته.

٢- عدّ الدين أحد أوجه النشاط البشري، ونفي صلة الدين بالله تعالى:

يقول الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي: " إن ثقافة الليبرالية في شكلها المثالي ثقافة مستنيرة وعلمانية في جميع النواحي. إنها ثقافة لا يبقى فيها أي أثر للألوهة، سواء أكان في شكل عالم مؤله أو في شكل ذات مؤلهة. إن ثقافة كهذه لن تترك أي مكان للفكرة القائلة بوجود قوى غير بشرية يجب على الكائنات البشرية أن تكون مسؤولة أمامها وسوف تهمل ليس فقط فكرة القداسة، ولكن أيضاً فكرة التعلق بالحقيقة وفكرة تحقيق الحاجات الأعمق للروح إلا إذا أعادت تأويلها جذرياً "[١].

تمثل هذه العبارة النظرة الليبرالية الغربية لحقيقة الدين، ونفي أن يكون له ارتباط وصلة بالله، وإنما هو نوع من أنواع النشاط البشري الذي يتوجب على الناس أن يوجدوا لأنفسهم نسخة تناسب حالهم وتوافق الواقع المتحضر الذي وصلوا إليه.

هذه الفكرة نجد صداها على لسان أحد الليبراليين العرب، يقول حازم الببلاوي: " الفكر الليبرالي يرفض الأفكار الموروثة التي ترى أن للمجتمعات غايات محتومة - غيبية أو غير غيبية- وأن الفرد مسخر لتحقيق هذه الغايات "[٢].

ويضيف: " فالفرد كيان عاقل ومفكر لا ينبغي أن يخضع لغير عقله أو لغير العقل بصفة عامة "[٣].

---

(١) حدود الحرية، إيزايا برلين (ص١٩٨).
(٢) عن الليبرالية الديمقراطية، حازم الببلاوي (ص١٢).
(٣) المرجع السابق (ص١٥).

ويقول د. أحمد أبو زيد في هذا السياق: "لقد أفلحت الثقافات الليبرالية في الغرب في تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التي تفرضها تلك القيم؛ وبخاصة الأحكام المتعلقة بمفهومي الصواب والخطأ، فيتحرر الفرد من القواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلاً للتقويم والحكم عليه اجتماعياً وأخلاقياً كما يحدث في المجتمعات أو الثقافات المحافظة أو غير الليبرالية. فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة؛ ولذا يجب رفضهما حتى يحيا الفرد حياته بالصيغة التي تروق له"[1].

بينما يذهب عبد الله العروي إلى أن وهو ما يؤخذ على الليبرالية: "عدم اهتمامها بالحقيقة المطلقة لارتباطها بالوضعانية العلمية، إن الليبرالي الصحيح لا يعبأ بالحقيقة المطلقة ويرى في الدين ظاهرة اجتماعية ليس إلا، يحكم عليها؛ إن وجب أن يبدي فيها حكمه، من وجهة المنفعة الاجتماعية. أما ونحن نهتم بالحقيقة، فإننا نواجه مشكلة عويصة للتوفيق بين الحرية الإنسانية والحقيقة المطلقة"[2].

ولهذا نجد الدعوة من قبل رواد الليبرالية العربية إلى اتخاذ الإنسانية ديناً، وأن تكون له الصدارة على جميع الأديان في توجيه الحياة ورفض ما جاءت به الأديان من تعاليم وأحكام لا تتفق مع مبادئ الدين الإنساني الموحد[3].

---

(١) جريدة الحياة اللندنية بتاريخ ٢ نوفمبر ٢٠٠٤م.

(٢) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٧٢-٧٣).

(٣) انظر في هذا: معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، د. منذر معاليقي (ص٢٢٢)، والليبرالية المصرية، د. رفعت السعيد (ص١٦٠)، والعرب والتنوير، شاكر اليساوي (٦٩-٧٠) ومفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٧٠، ٦١، ٨٢)، والحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ماجد فخري (٩٥، ٩٦).

٣- العمل على تغيير الدين من داخله:

الخطاب الليبرالي العربي لم يكتف بالمخاصمة الشرسة مع الدين الإسلامي، أو المناكفة الظاهرة لقبول أحكامه والانقياد لتعليماته، وإنما سعى -كما فعل المستشرقون من قبل- إلى دراسة الدين الإسلامي وتشريعاته بل التراث الإسلامي بعمومه، ولم يكن الهدف من ذلك البحث عن الدين الحق أو المقارنة الموضوعية بين الإسلام وغيره من الأديان، وإنما البحث عن مستندات تراثية تسوغ لهم ترويج الثقافة الغربية في بلاد المسلمين باسم التراث الإسلامي، أو تصيد الهنات ومواطن الضعف في بعض الممارسات الخاطئة لآحاد المسلمين أو الشذوذات الفكرية والعلمية التي وقع فيها بعض من ينتسب إلى الإسلام عبر تاريخه الطويل، لغرض تشويه صورة الإسلام النقية، وتغيير حقيقته الإلهية.

وكأنهم بذلك ينفذون وصية (زويمر) -رئيس إرسالية التبشير في البحرين- حيث قال: " تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم، لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها "[(١)].

وهي الوصية التي جددها أدونيس عندما قال: " إذا كان التغيير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته "[(٢)].

ونفذها عدد كبير من أرباب هذا الفكر فيما يسمى بالمشروعات الفكرية التي تستهدف دراسة التراث الإسلامي، وقد سجل أحدهم شهادة صريحة تمثل حال كثير من حملة هذا الخطاب.

---

(١) الغارة على العالم الإسلامي، أ.ك شاتليه، تلخيص وتعريب: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب (ص٨٠).

(٢) الثابت والمتحول، أدونيس ١- الأصول (ص٣٣).

يقول سرمد الطائي -ليبرالي عراقي-: " لقد لجأت شخصياً في مرات عديدة إلى النص الديني، كي ألتمس مبرراً دينياً لما يتكون لدينا من قناعات حول الحريات الفردية، كما لجأت بالضبط إلى قواعد جرى تأصيلها في علم الكلام الكلاسيكي في إطار الغرض ذاته يوم استعنت بقاعدة (قبح التكليف بغير المقدور) مفترضاً أن التحكم بالموقف الفكري الفردي يدخل في حقل (غير المقدور) ولا يمكن أن يتوجه أمر بالإيمان بشيء والكفر بآخر، لأن هذا تكليف بغير المقدور. لكن هذه القراءة تظل تنطوي على جملة مفارقات. تتمثل المفارقة الأولى في وجود نصوص دينية عديدة تعارض دلالات نصوص المشيئة والاختيار حين تطالب بالإيمان. وتتمثل مفارقة أخرى في أن نصوص الاختيار والمشيئة ذاتها غالباً ما تحمل في ذيلها، وعيداً لذوي الخيار الثاني ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩]. ثمة حرية فردية يجري حصرها بين ثنائية الكفر والإيمان ثم يأتي وعيد شديد لذوي خيار (الكفر) الذين اعتمدوه بدورهم تعويلاً على مبدأ الاختيار أو الحرية! إن الحرية هذه ليست تلك التي تكونت في عصر الأنوار وكانت جزءاً من التفكير النقدي العقلاني. إن الحرية أو ما يمكن أن نفترض أنه حرية في النص الديني، تتعرض إلى الشجب من خلال الوعيد فيما لو تحركت في اتجاهٍ ما. لو كان هنالك إصرار على قراءة النص الديني بشكل ليبرالي يضمن الحرية الفردية، فإنه لا بد من آليات أخرى يكون في وسعها استيعاب دلالة النص كاملة ومحاولة تفسيرها أركيولوجياً عبر الحفر في مرجعياتها الانثروبولوجية[1] والتاريخية كي تفهم في إطارها ونطاقها الخاص "[2].

---

(١) الأنثروبولوجيا هو: علم الإنسان بمعنى أن الإنسان هو الإطار الوحيد الذي يحدد الموضوعات التي يدرسها هذا العلم، أما الزمان والمكان فلا يقيدان الموضوعات التي تدخل في نطاقه. انظر: المعجم الفلسفي (ص٢٤) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج (ص٦٦).

(٢) التباس مفهوم الليبرالية أم تلبيسه؟ مفارقات إرادة اللاهوت وإرادة المعرفة، سرمد الطائي، مقالة منشورة على صحفية إيلاف الالكترونية، بتاريخ السبت ٣١ يناير ٢٠٠٤م.

٤- القطيعة التامة مع تراث الأمة وماضيها:

إذا كان بيكون قد فاخر يوماً بأن الفكرة الملهمة في عمله كانت باستمرار القطيعة التامة والحادة مع الماضي، وإقامة نظام لا يأخذ من الأموات شيئاً[١]، فإن الخطاب الليبرالي العربي يسير في السياق ذاته.

يقول إسماعيل مظهر: " نخطئ إذا اعتقدنا بأن تراث الماضي يجب أن يكون نبراسنا الذي ينير لنا مفاوز الحاضر. فإن الحاضر هو في الواقع قائدنا وهادينا، وما الماضي إلا صفحة بائدة نستقرئ فيها بعض ما يبرر لنا نظامنا الحاضر.. على هذا يجب أن نقتل في عقولنا فكرة التأثر بالماضي "[٢].

والقطيعة المقصودة قطيعة الولاء والانتماء، والاستيعاب والبناء، لا قطيعة البحث الانتقائي أو الدراسة التشكيكية والتدليسية، وهو ما سجله د. محمد عابد الجابري من شهادته على قطاع من هذا التيار، عندما قال: "هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد، فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ لا في صنعه، الأول يراها العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والثاني يراها في العودة إلى المبادئ الأوروبية، ولنقل قبل ظهور الاستعمار. فالليبرالي العربي بشر بالنهضة والتقدم بواسطة مركبات ذهنية تنتمي إلى الحاضر الأوروبي وجدها خارج تاريخه جاهزة "[٣].

ولم تكن هذه القطيعة على درجة واحدة من قبل الليبراليين العرب، فبينما انحاز فريق منهم إلى القطيعة مع الإسلام صراحة وبلا مواربة فرفضوا القرآن وأنكروا رسالة

(١) انظر: تحديات الإصلاح في العالم العربي، د. رضوان زيادة (ص٤٤-٤٥).

(٢) مجلة العصور، العدد ١١، يوليو ١٩٢٨م. عن: الليبرالية المصرية، د. رفعت السعيد (ص١٩١).

(٣) الخطاب العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص ٣٦-٣٨) "بتصرف يسير".

محمد ﷺ ظاهراً وباطناً، وُجِد فريق آخر يظهر قبوله للإسلام والقرآن الكريم ومحمد ﷺ، إلا أنه يقطع الصلة مع كل الموروث المتعلق بفهم الدين وتفسيره، مستنداً إلى أن البشر متساوون في فهم الدين، وأن الإنسان مكلف بحسب نتيجة اجتهاده الشخصي، دون مراعاة لبيان الرسول ﷺ وسيرته وسنته القولية والفعلية، ودون اكتراث بجهود سلف هذه الأمة في بيان أحكام الدين، وعلومهم المميزة في ضبطه وتصنيفه، وبغير ملكة في لغة العرب التي تنزل بها القرآن الكريم. وهو ما يقع تحت مسمى القراءات المتعددة للإسلام أو القرآن. وإذا كان القسم الأخير في ظاهره أقل خطورة إلا أن المآلات التي وصل إليها تقارب المسافة بين الفريقين إلى حد كبير.

٥- العلمانية[١]:

من المقومات الأساسية التي يقوم عليها الفكر الليبرالي العلمانية، وسواء كانت الليبرالية تطوراً عن العلمانية وتوسيعاً لدائرتها ومجالاتها، أو كان لها منطلقاتها الفلسفية الخاصة التي تميزها عن العلمانية؛ فإن العلمانية تشكل مكوناً أساسياً وركناً جذرياً بحيث لا يمكن تصور ليبرالية دون علمانية وإن كان يوجد العكس، إذ ليست الليبرالية شرطاً في العلمانية، بل قد تكون العلمانية مستبدة ومتسلطة، وحال العالم العربي مليء بالشواهد والأمثلة.

يدعو د. عبد الله المدني -مفكر ليبرالي بحريني- إلى تأكيد علمانية الليبرالية في معرض استعراضه للبعد الفلسفي لليبرالية، قائلاً: " التأكيد على أن العلمانية شرط لقيام الدولة الليبرالية. فحيث لا تكون هناك علمانية لن تكون هناك ليبرالية "[٢].

---

(١) سيأتي تفصيل قيام الفكر الليبرالي على العلمانية وشواهد ذلك ونقده لاحقاً عند الحديث عن موقف الليبرالية من تحكيم الشريعة (الفصل الثاني من الباب الرابع).

(٢) البعدان التاريخي والفلسفي لليبرالية، د. عبد الله المدني، مقالة منشورة بموقع د. سيار الجميل على الشبكة العنكبوتية http://www.sayyaraljamil.com

وتنقسم العلمانية - بحسب د. عبد الوهاب المسيري - إلى نوعين:

النوع الأول العلمانية الجزئية (العلمانية الأخلاقية / الإنسانية): وهي عبارة عن رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية لمفهوم العلمانية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة والاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة (فصل الدين عن الدولة)، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود غيبيات وما ورائيات.

النوع الثاني العلمانية الشاملة (العلمانية الطبيعية المادية): وهي رؤية شاملة للواقع لا تؤمن بأي معايير سواء أمطلقات كانت أم كليات، بل تؤمن بالنسبية المطلقة، وتعمل على تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات في كل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون وأن المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للمعرفة وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي[1].

ويقوم النوع الثاني على الفصل الكامل بين الدين والنظام المدني استناداً إلى فكرة أنه كلما تطور المجتمع قل احتياجه للدين، فالتطور يعني المزيد من العقلانية، التي تؤدي إلى مجتمع ناضج يبتعد عن الخرافة ويؤسس نفسه على المنهج العلمي ومن ثم تحكيم العقل في النصوص الدينية، حيث يخضع النص الديني للمنهج العلمي، ويرفض هذا النوع المعجزات الدينية ومنها الغيبيات، ويعتبر أن كل أمر خارق للطبيعة لا يمكن للعقل قبوله فهو نوع من الخرافة. ويمكن القول: أن ذلك يمثل الجزء الأعظم من الفكر الليبرالي الغربي والعربي معاً.

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٢٠-٢٢٢).

أما النوع الأول من العلمانية فيرى أن هناك علاقة بين الدين والنظام المدني، فالدين هو الذي يقدم الإطار الأخلاقي للنظم المدنية، إلا أنه يعيد قراءة النص الديني في إطار حداثي بغية صياغة نماذج تتجاوز الانتماء الديني لكن في الوقت نفسه ترتكز على أسس إيمانية مؤسسة على ذلك الإطار، وهذه النظرة تحيد أحكام الشريعة وتتفلت من العمل بها في تنظيم علاقات المجتمع ونظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحت ذريعة تعدد قراءات النص الديني ورفض دعوى امتلاك التفسير الصحيح لأي أحد كان[1]. وإن كانت قد تقر بشيء من الانتماء الروحي للدين في الإطار الشخصي، ولهذا الاتجاه أنصاره -أيضاً- في الفكر الليبرالي العربي.

٦- النسبية[2]:

تعد النسبية ركيزة أساسية في فلسفة الفكر الليبرالي، بل تشكل المبدأ الرئيس لنظرتها تجاه كل الحقائق والمعارف التي لا تقع في إطار عالم الحس. فالأديان، والقيم، والأخلاق، والحسن والقبح، والصواب والخطأ، والظواهر الاجتماعية والفكرية والثقافية، كلها تندرج تحت قانون النسبية، حيث لا يوجد حقائق مطلقة، ولا ثوابت يقينية، في مثل هذه المجالات[3].

وقد استندت هذه الرؤية في الفكر الليبرالي إلى مبدأ الحرية الفردية، فالأفراد هم مصدر إنشاء القواعد الأخلاقية والمعايير القيمية، اعتماداً على عقلانيتهم الرشيدة المستندة إلى قانون اللذة والألم، الذي زود به (بنتام)[4] الفكر الليبرالي، بمعنى: أن ما

---

(١) انظر: الحداثة والعلمانية، أندريه زكي. ضمن كتاب الحداثة وانتقاداتها رقم (١٢): نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي(ص١٧-١٨).

(٢) للفلسفة النسبية: يراجع تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٣٣٧-٣٣٩).

(٣) سيأتي تفصيل الموقف الليبرالي من قضية النسبية ونقده لاحقاً (الفصل الثالث من الباب الثاني).

(٤) انظر لفلسفته: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٣٣٢-٣٣٣).

يعود على الإنسان باللذة المستمرة أو تزيد به لذته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وأن ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللذة فهو شر. فكل ما هو نافع للفرد فهو خير، وما هو ضار فهو شر، والنظر في اللذة والألم إنما يرتبط باللحظة الحاضرة، أما المستقبل فلسنا معنيين به. وعندما تتعارض المبادئ والأديان والأخلاق مع مصالح الأفراد ومنافعهم فلهم الحق في تغييرها أو تعديلها.

لقد تأسس الفكر الليبرالي على القول بنسبية المعرفة، وبنسبية الحقيقة حيناً، أو مجازيتها حيناً آخر، والقول بأن المعرفة ليست ذات طابع اكتشافي محض بل هي إلى حد كبير محاولة لإسباغ طابع منطقي على الانحيازات والميول والمصالح، وهذا ما يعني أنها سلطة[1].

ولهذا فالليبرالية تنفي أي ثبات في الحقائق الدينية، وتتنكر للعقائد الغيبية كافة، وتعارض التمسك بالقيم الدينية والأخلاقية، لأن كل ذلك متغير بتغير الأفراد والمجتمعات، فما يقره المجتمع يصبح مشروعاً وإن كان مستهجناً من الناحية الفطرية للإنسان، فليس هناك ثوابت بل كل شيء فهو نسبي، والعقل هو أداة إيجاد البدائل[2]، ومن ثم فهي تؤسس للشك والنقد في رؤيتها للحياة.

٧- تضييق مساحة الثابت والمحكم أو إنكارهما بالكلية:

وهذه القضية فرع عما قبلها، فإذا كانت نسبية الحقيقة إحدى المسلمات الليبرالية، فإنه ينبني على ذلك معارضة الثوابت والمحكمات، إنكاراً لها بالكلية، أو تضييقاً لدائرتها حتى لا تكاد تشتمل على شيء ذي بال.

---

(١) التباس مفهوم الليبرالية أم تلبيسه؟ مفارقات إرادة اللاهوت وإرادة المعرفة، سرمد الطائي، مقالة منشورة على صحفية إيلاف الالكترونية، بتاريخ السبت ٣١ يناير ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: الليبرالية في السعودية والخليج، دراسة وصفية نقدية، وليد الرميزان (ص٥٨-٥٩).

والخطاب الليبرالي العربي يتوجه بشكل مباشر نحو التشكيك والنفي في المسلمات الدينية والمحكمات الشرعية.

بل يؤكد جمال البنا على أن أهم ما تستهدفه الليبرالية هو ضرب الثوابت؛ حيث يقول: "إن أهم ما يفترض أن تتجه إليه الحرية هو هذه الثوابت بالذات التي وإن كانت تقوم بالحفاظ والاستقرار للمجتمع وتمسكه من الانزلاق أو التحلل، إلا أن عدم مناقشتها يجعلها تتجمد، بل وتتوثن وتأخذ قداسة الوثن المعبود؛ هذا كله بفرض أن الثوابت هي دائماً صالحة ولازمة؛ ولكنها لا تكون كذلك دائماً"[1].

بل يجعل هاشم صالح من الإيمان بالعقائد الدينية القطعية عائقاً للتنوير، فلحظة التنوير الرئيسة التي بدونها لا يمكن أن ينشأ أي تنوير هي أن تصبح العقائد الدينية عرضة للدراسة العقلانية النقدية[2].

٨- الاستلاب الحضاري للغرب والتشويه المستمر للإسلام وتاريخه:

التيار الليبرالي العربي إبان نشأته عاش حالتين متغايرتين، الحالة الأولى: الواقع الغربي الذي كان في عنفوانه الحضاري المادي، والحالة الثانية: الواقع العربي والإسلامي الذي كان في قمة تخلفه وانحطاطه، وقد عاين الليبراليون الأوائل الحالتين معاً خصوصاً من أقاموا في الغرب بعض حياتهم إبان فترة البعثات الدراسية، أو اختلطوا بتلك المجتمعات في زمن الاستعمار أو الحروب أو غيرها.

ولكون المغلوب مولعاً بمحاكاة الغالب، والضعيف مندفع للتطبع بطباع القوي، فقد عاش ذلك الجيل صدمة حضارية عنيفة، أثمرت وما تزال ولعاً بالغرب وإعجاباً بكل ما يتعلق به في مقابل نظرة دونية لكل ما لا يتفق مع معطيات تلك الحضارة، ولم

---

(١) الحرية في الإسلام، جمال البنا (ص١٢).

(٢) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص١٥٢).

يكن الإسلام بمنأى عن ذلك، فلم تتح لهم قوة الصدمة التفريق بين الإسلام بعظمته وجلاله وبين واقع المسلمين البائس وسلوك أبنائه المتخلف، ولم يشفع للإسلام تسنمه قمة الحضارة لقرون عديدة كانت أوربا تعيش عصور ظلامها الدامس. فانبرى عدد من هؤلاء المبهورين نحو الغرب تمجيداً وتعظيماً وعادوا نحو أمتهم ثلماً وهجواً وتحقيراً.

وقد شكلت عبارة طه حسين المشهورة في وجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية وأن السبيل إلى ذلك " واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب. ومن زعم غير ذلك فهو خادع أو مخدوع "[1] منهاجاً ليبرالياً في المقارنة بين الإسلام والفكر الغربي، وهي المقارنة التي تجير لصالح الأخير دائماً.

فهذا أحدهم يقول عن أوربا المنتصرة بأنها " المرشد الأول والقبلة التي يجب أن نحج إليها "[2].

ويقول الآخر -سلامة موسى-: فلنول وجهنا شطر أوربا.. ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتهم[3].

ويقول الثالث -فرح أنطون-: " يجب أن تكون مدارسنا كالمدارس الفرنسية معزولة عن الدين عزلاً قطعياً "[4].

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين (ص٣٩).

(٢) من آثار مصطفى عبدالرازق، علي عبدالرازق، جمع وتقديم دار المعارف (ص٨٠). والعبارة للأخير.

(٣) اليوم والغد، سلامة موسى (ص٢٤١-٢٥٧).

(٤) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د. غالي شكري (ص١٧٨).

بل قد صُدِّرت الصفحة الأولى من العدد الأول من (المجلة الجديدة) التي يرأسها سلامة موسى، بقوله: " أما عن نزعة المجلة فهي بالطبع نزعة محررها الذي عرفه القراء في السنوات الماضية، فنحن نقصد إلى التجديد في الثقافة، والتقرب من الغرب، والإيمان بحضارات أوربا، ومنع العوائق التي تعوق انتشارها في بلادنا، لأننا نعتقد أن فلاحنا وخير الأمة وتقدمها، كل ذلك منوط بالاتجاه نحو أوربا، ونؤمن فوق ذلك بأن هذه الحضارة الأوربية إن لم نتخذها ونصطنعها فإنها تغمرنا وتهلكنا، لأنه لا شيء في العالم يصدها عن طريقها، وعوامل الحياة فيها أقوى منها في أية حضارة أخرى "(١).

وهذا هاشم صالح، وهو سليل صدمة الحداثة الفرنسية في الشام، وتلميذ حفيد الثقافة الفرنسية بالجزائر، وفي لحظة صدق نادرة، يصف هذه الحالة وصفاً يكاد يكون دقيقاً بقوله: "كالفلاح الفقير الذي يقف خجلاً بنفسه أمام الغني المؤثر، يقف مثقفنا العربي أمام نظيره الغربي، وهو يكاد يتهم نفسه ويعتذر عن شكله غير اللائق و(لغته غير الحضارية)، و(دينه المتخلف) ويستحسن المثقف الغربي منه هذا الموقف ويساعده على الغوص فيه أكثر فأكثر حتى ليكاد يلعن نفسه أو يخرج من جلده لكي يصبح حضارياً أو حداثياً مقبولاً! "(٢).

بل يقول عن نفسه بكل وضوح: " سوف أقولها بكل صراحة ومن دون لف أو دوران: لو لم تتح لي الفرصة للقدوم إلى أوروبا قبل أكثر من ربع قرن لكنت قد عشت ومت من دون أن أفهم شيئاً! "(٣).

---

(١) المجلة الجديدة، العدد الأول، أول نوفمبر ١٩٢٩م، الافتتاحية. عن الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص١٦٦).

(٢) الفكر العربي المعاصر ومسألة الحركات الأصولية، هاشم صالح، مقالة منشورة بمجلة الوحدة السنة الثامنة العدد (٩٦) سبتمبر ١٩٩٤، (ص٧٤-٧٥).

(٣) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (ص١٩٢-١٩٣).

ولما أراد أن يثني على محمد أركون في بعض دراساته لم يجد أفضل من عبارة: " دراسات أركون للقرآن تذكرنا بدراسات بول ريكور عن الكتاب المقدس "(١).

هذا الانبهار والإعجاب لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى التهوين والحط من شأن التراث الإسلامي كله، بكل ما يحويه من دين وثقافة، وقيم وحضارة.

يقول هاشم شرابي: " التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو التراث الذي صنعته الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية "(٢).

وأما هشام جعيط فيقرر صراحة بأنه لا أمل في نهوض، عربي، إسلامي، ولا بعد قرون - لكون المجتمعات العربية والإسلامية مجرد صحراء ثقافية في كل المجالات - إلا في حالة واحدة هي ذبح الخصوصية التي لا تعدو أن تكون (نفاقاً عظيماً وتضليلاً كبيراً) ومن ثم الدخول إلى الحداثة متجردين من كل رائحة خصوصية (لأن جنة الحداثة الغربية لا تقبل بانتسابنا إلى ناديها الحضاري إلا إذا كنا عراة) والحداثة -كما يقول- تجب ما قبلها، وهذا يكون حينما نتجه إلى الحداثة الغربية متسولين على أبوابها، وقراء روحيين على عتباتها(٣).

فهل يبقى لمن هذه حالهم بقية قوة فكراً أو عملاً للنهوض بأمتهم في زمن صراع الحضارات أو نهاية التاريخ والإنسان الأخير!

---

(١) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (ص٣٩). وبول ريكور فيلسوف فرنسي مسيحي وثيق الارتباط بالبروتستانتية ولد سنة (١٩١٣) و"يمثل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة محاولة أصيلة تستلهم الوجودية والفينومينولوجيا وتريد بالإضافة إلى التيارات البنيوية والعقلانية، أن تحصر نفسها بمسألة التأويل أو تأويل الحواس" معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٣٣٨).

(٢) النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، د. هشام شرابي (ص٣٠).

(٣) انظر: المثقف العربي بين العصرانية والإسلام، د. عبد الرحمن الزنيدي (ص١٠٢).

٩- الدعوة إلى المجتمع المدني:

مفهوم المجتمع المدني[١] قد ولد في رحم مفهوم العقد الاجتماعي كما بلوره فلاسفة التنوير، فهوبز كان يعني به في منتصف القرن السابع عشر المجتمع المنظم سياسياً عن طريق الدولة القائمة على التعاقد، أما روسو في القرن الثامن عشر فالمجتمع المدني لديه هو المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون، المجتمع المدني بحسب صياغاته الأولى هو كل تجمع بشري خرج من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية التي تتمثل بوجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق تعاقدي، والمجتمع المدني وفقاً لذلك هو المجتمع المنظم سياسياً، وهو يضم المجتمع والدولة معاً[٢].

فثنائية المجتمع المدني والدولة -بحسب رضوان زيادة- لم تكن حاضرة في الوعي الفكري لدى فلاسفة النهضة، ذلك أن مفهوم المجتمع المدني لم يكن يقصد به أبداً أن يقابل الدولة أو يؤسس لها، وإنما كان التفكير في المجتمع المدني لدى هؤلاء الفلاسفة كان مركزاً لإبعاد الشحنة الدينية عن المجتمع وإيجاد صيغة اتفاق داخل المجتمع لتأسيس السلطة بمعيار أرضي، دنيوي، مدني، يلغي المفهوم القديم القائم على الحكم بالحق الإلهي[٣].

وقد مر هذا المفهوم بتطورات عديدة[٤]، وأصبح يمثل في الفكر الليبرالي الوسيط

---

(١) لطبيعة المفهوم واستخداماته؛ يراجع: الإمعان في حقوق الإنسان، موسوعة عامة مختصرة، هيثم مناع (١/ ٤٣٣-٤٣٥).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، د. أحمد شكر الصبيحي (ص٢٠).

(٣) تحديات الإصلاح في العالم العربي، د. رضوان زيادة (ص١٢٤).

(٤) لتطور مفهوم المجتمع المدني يراجع: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، والمجتمع المدني مفهوماً وإشكالية، محمد جمال باروت.

بين المجتمع بفئاته وشرائحه المختلفة والدولة بهيمنتها الكلية، فهو بمنزلة العين الفاحصة والمستقلة للمجتمع على أنشطة الدولة[1]. واستخدم في الواقع العربي في مواجهة الدولة الشمولية أو ضد بنى المجتمع التقليدية سواء كانت دينية أو قبلية أو جهوية[2].

يقول عزمي بشارة: " إن ازدياد استخدام المثقفين العرب لمفهوم المجتمع المدني راجع إلى الحاجة لوضع أيديولوجية جديدة بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي، ليس الهدف إذن فهماً أفضل لآليات تطور المجتمع المدني، وإنما أداة في مكافحة المد الإسلامي "[3].

ويلاحظ المتأمل في مضمون المجتمع المدني - سواء كان في ابتداء استعمالاته أو تطوراته التاريخية وصولاً إلى المفهوم المعاصر- أنه يتضمن عدداً من المفاهيم لا تتوافق مع المنظومة الإسلامية، بل تعارض في كثير منها مبادئ العقيدة الإسلامية. ومن ذلك:

أ- أن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المجتمع المدني هو الفرد الجزئي، وعليه يصبح المجتمع المدني تركيبة من أعضاء مستقلين لكل منهم نظرة خاصة للأشياء ويعمل أساساً من أجل غاياته الخاصة، وينظم الإنسان حياته في المجتمع المدني على أساس الحرية الفردية، أما النظم الاجتماعية والروابط الجماعية، فليس لها اعتبار في إطار هذا المجتمع[4].

---

(١) انظر: تحديات الإصلاح في العالم العربي، د. رضوان زيادة (ص٢١٨).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢١٨).
(٣) المجتمع المدني، دراسة نقدية، عزمي بشارة، (ص٢٧١).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٣٩). إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة (ص ٦٤).

ب- ومن أهم مقومات المجتمع المدني مبدأ الحرية الفردية والمواطنة القومية، ويتضمن مفهوم المواطنة القضاء على كل الانتماءات القديمة دينية كانت أو غير ذلك، كما يتأسس على حق المواطنة حرية المعتقد، وفصل الدين عن الدولة، وحرية الرأي والتعبير مهما كان مخالفاً لانتماءات غالبية الناس العقدية؛ فعلى كل إنسان أن يسوي أموره مع (الله) بطريقته الخاصة. وفي هذا المجتمع تختفي مفاهيم الفرد المؤمن وغير المؤمن، والرجل والمرأة، والحر والعبد، وتستبدل جميعها بمفهوم الفرد المواطن[1].

ج- ثم إن المجتمع المدني مفهوم لا ينفصل أبداً عن العلمانية؛ بحيث يصعب الحديث جدياً عن قضايا المجتمع المدني دون تناول العلمانية ورفض حاكمية الدين. عن الارتباط الوثيق بين المجتمع المدني والعلمانية؛ يقول نصر أبو زيد: " إن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر والإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها، إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض منهجي "[2].

كما يرتبط مفهوم المجتمع المدني بمفهوم الديمقراطية التي لا انفصال بينها وبين العلمانية في المجتمع المدني؛ بحيث لا يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمانية، يقول ناصيف نصار: " الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية "[3]. فالديمقراطية تقوم على مبدأ السلطة التعاقدية وتقول بالاختيار العلماني. وتبين مقولة صريحة لعزيز العظمة كيف تُستغل الديمقراطية لنبذ الدين يقول العظمة: " إنه لا امتلاك لأسس الديمقراطية إلا

---

(١) انظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة (ص ٦٤).
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٩١).
(٣) انظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة (ص١٢٠).

بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان للمطلق، والتخلي عن محاولات إدغام المستقبل بالماضي، وترجمة مبادئ ومفاهيم الحاضر المعاصر إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف "[1].

د- يقول الحبيب الجنحاني -وهو من دعاة المجتمع المدني- مقارناً بين المجتمع المدني والمجتمع الإسلامي: "المجتمع المدني مجتمع عقلاني، يحل مشاكله حسب قوانين وضعية، وتحاول فئاته الاجتماعية التوفيق بين مصالحها ومصالح المجتمع، مرجعيته تجارب الإنسان الثرية فوق هذه الأرض، أما المجتمع الإسلامي أو (الدولة الإسلامية) فإنها تستمد شرعيتها من السماء، ومرجعيتها في ذلك نصوص غير قابلة للاجتهاد عندها، متخذة من تجارب تاريخية مر عليها أكثر من أربعة عشر قرناً نموذجاً أعلى، ومثالاً يحتذى "[2].

ولشدة ارتباط مصطلح المجتمع المدني بالليبرالية[3] أصبح يطلق مصطلح (المجتمع المدني) على أصحاب الاتجاه الليبرالي[4]. بينما يذهب أركون إلى استبدال وصف (المدني) بـ(العلماني) عند وجود رفض لمصطلح العلمانية، والمعنى عنده لا يختلف، يقول: " إذا كان مصطلح علمانية يثير حساسية خاصة، فيمكن أن نستبدل به الوصف (مدني) فهو أقرب إلى دلالته الأصلية ووظيفته المشروعة، وليس هناك ما نخشاه على الدين "[5].

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص١٢٩).

(٢) المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، د. الحبيب الجنحاني و د. سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل (ص٤٣).

(٣) لطبيعة العلاقة بين الليبرالية والمجتمع المدني؛ يراجع: المرجع السابق (ص٣١).

(٤) انظر: تيارات الفكر العربي المعاصر، د. مصطفى عبدالغني (ص٣٩).

(٥) الإسلام: أوربا والغرب، محمد أركون (ص١٠٢).

رابعاً: الليبرالية العربية بين النجاح والفشل:

على مدة تقارب القرنين توالت الأجيال الليبرالية على البلاد العربية والإسلامية، على مستوى الأحزاب والحكومات، وعلى مستوى الأفراد والجمعيات، والسؤال هل شكلت هذه التجربة نجاحاً، يحفظ ليحتذى به؟ أم كان الفشل عنوان هذه التجربة الطويلة؟ ثم ما أسباب ذلك الفشل إن وجد؟

يميل كثير من الباحثين إلى أن المنظومة الليبرالية قد باءت بالفشل الذريع في البلاد العربية، سواء كانت في مجالها الفكري أو السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو غيرها من المجالات[1]. وإذا كان أركون يمثل علماً لليبرالية في الواقع المعاصر، فإنه يعترف بعجزه عن تكوين قاعدة جماهيرية عريضة في العالمين الغربي والعربي، بل يقر تلميذه بأن أركون في العالم العربي بدون جماهير ويتحسر قائلاً: ندائي الذي أطلقته في السبعينات من أجل التجديد المنهجي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام ظل بدون صدى يذكر حتى الآن[2].

ويمكن تصنيف أسباب هذا الفشل إلى ثلاثة اتجاهات، الأول يرتبط بفلسفة الفكر الليبرالي نفسه، والمضامين التي يحويها من الناحية النظرية، والثاني يتعلق بالممارسات والأعمال التي عُرف بها الليبراليون في العالم العربي على مدى قرنين من الزمان، وأما الاتجاه الثالث فهو يرتبط بعدم الانسجام بين فلسفة الفكرة ذاتها والبيئة العربية التي أريد زرع هذه البذرة في أرضها. ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١ - تعد الليبرالية الحرية هي المبدأ والمنتهى، والباعث والهدف، والأصل والنتيجة في حياة الإنسان، إلا أنها على الرغم من شعاراتها البراقة عن الحرية الفردية

---

(١) انظر: العرب والتنوير، شاكر اليساوي (ص١٢٧). الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص٦٧).
(٢) انظر: استحالة التاصيل، محمد أركون (ص٢٢٣، ٢٤٢).

(حرية التملك، حرية العمل، حرية المنافسة، الحرية السياسية. . إلخ) كانت تخفي وراء تلك الشعارات أحط النزعات البشرية وأكثرها خطراً على مستقبل البشرية، لقد كانت تتضمن في حقيقتها مفاهيم داروين عن الصراع الطبقي والبقاء للأصلح، والأصلح لديها هو الأقوى، فعلى أساس من المنهج الليبرالي قامت النظرية الفردية التي قامت على مجموعة من الأسس الأخلاقية والاقتصادية والفكرية. وقد قام سبنسر بعرض هذه الناحية النظرية، عن طريق نظرية داروين، فقال: «إن البقاء في هذه الحياة دائماً للأصلح». كما قال: " إن مبدأ البقاء للأصلح يجب أن يطبق على حياة المجتمع البشري، وذلك لأن السبيل الطبيعي للتقدم أن يقضى على الفقراء والضعفاء والمجانين". فالصراع من أجل البقاء حتمية طبيعية، وانسحاق بعض الناس وبؤسهم شيء طبيعي، راجع إلى كسلهم وفقر مواهبهم وقدراتهم البشرية، أي لأسباب كامنة فيهم وهم المسؤولين عنها، وعلى هذا المسوغ قام النظام الرأسمالي، الذي ترافق مع ظاهرة الاستعمار المباشر وما يزال يسوغ الاستعمار الناعم (بالوكالة) أو حتى (بالأصالة) إذا لزم الأمر[1].

٢ - يقوم الفكر الليبرالي على الفردية، وهو مذهب يتجاوز تمجيد الإنسان إلى حد إطلاق الفرد من التزاماته المترتبة على انتمائه إلى مجتمعه، فيتحول المجتمع إلى ساحة صراع فردي مشبع بالأنانية، وتكون الفردية فيه قيمة لا يخجل منها صاحبها، والنفعية سلوك فرضته طبيعة الإنسان، ولم يقتصر ذلك على أبناء الأمة (أفراداً) بل تجاوزهم إلى الأحزاب الليبرالية، وهي من أسوأ أنواع الأحزاب التي عرفها العالم العربي في تاريخه الحديث. فالحزب الليبرالي من الداخل عبارة عن مؤسسة من أفراد غير ملتزمين فيما بينهم إلا بالاحترام المتبادل لآرائهم الفردية، إذ إن التزامهم بتحقيق غاية اجتماعية موضوعية يلتقون عليها ويحتكمون إليها مستحيل بحكم تكوينهم

---

(١) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص١٨-١٩).

الفلسفي، وأغراضهم الفردية[1]. والأمثلة على تخلي الأحزاب والتنظيمات الليبرالية بمجرد تمكنها من السلطة الكلية أو الجزئية عن وعودها المعلنة ومثالياتها التي تنظر لها في أدبياتها أكثر من أن تحصر، وما حال النظام التونسي الليبرالي في عهدي أبو رقيبة وزين العابدين بن علي إلا مثال على ذلك.

٣ - التصريح بمهاجمة الدين بما هو دين، أو وسمه بالخرافة والأساطير، أو التعرض لبعض أحكامه وتشريعاته بما يظهر منه الانتقاص والاحتقار، أو الهجوم على علماء الدين الإسلامي وتشويه واقعهم بما هم منه بريئون، كل هذا سبب نفرة كبيرة لأرباب الفكر الليبرالي، من عموم الناس المؤمنين بالرسالات السماوية وخصوصاً المسلمين منهم والذين يشكلون الرقعة العريضة من العالمين العربي والإسلامي[2].
وفي هذا يقول د. محمد جابر الأنصاري: " إن التيار الليبرالي إذا لم يعمد إلى تجذير أفكاره في تربته الإنسانية العربية المسلمة بالتوافق والتصالح مع ما في تراثها الإسلامي من طاقات تجديدية وتحديثية وواصلت بعض عناصره تحدي واستفزاز الناس في إيمانهم الذي يحتاجون إليه، فإن مصير هذا التيار لن يكون غير الإخفاق "[3].

٤ - ما يقوله رفعت السعيد في سياق تبريره لفشل الليبرالية المصرية إبان نشأتها، إنما وقع: " بسبب الغشاوات التي أحاطت بفكرة الليبرالية ذاتها هل هي حرية الرأي؟ أم التحرر من كل قيد؟ أم الموقف المناوىء للدين؟ "[4].

٥ - تطبيق الليبرالية دون استيعاب لمسارها التاريخي، فإذا كانت خصوصية

---

(١) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص٣٤-٣٥).
(٢) انظر: الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص ١٢، ١٥، ٦٥).
(٣) انظر الحوار المطول الذي نشرته مجلة المجلة مع د. الأنصاري، في عددها ١٣١٧ بتاريخ ١٤-٤-١٩٩٧م.
(٤) الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص١٨٥-١٨٦).

الليبرالي عامة في أنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار؛ فإن خصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوربي، والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية. وعدم مراعاة الفرق الموجود بين ليبرالية القرن الثامن عشر وليبرالية القرن التاسع عشر في أوروبا: الأولى تفاؤل محض وثقة خالصة بمحاسن الحرية، أما الثانية فلقد عايشت كيف طبق نداء الحرية في عهد الثورة الفرنسية وسمعت الشعار القائل: (لا حرية لأعداء الحرية)-فولتير-، والقاعدة القائلة: (لا بد من إجبار الناس على أن يكونوا أحراراً) -جون ستيوارت مل- فهمت أن الحرية إذا أطلق مفهومها حملت في ذاتها تناقضات تتبلور عند التطبيق. بيد أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر، فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي وهو ما أثر سلباً على الفكر العربي في العهد اللاحق[١].

٦ - تطبيق الفكر الليبرالي الغربي الذي نشأ في بيئة لها ظروفها وأحوالها ومشكلاتها الخاصة على البيئة العربية والإسلامية التي لم تعش ذلك الواقع، ولم تعان من تلك المشكلات التي جاءت الليبرالية الغربية لحلها، فوضع الدواء في غير محل الداء فأضاف إلى المرض أعراضاً أخرى بدلاً من السعي في علاجه ومداواته[٢].

ويعزو د. حسن حنفي سبب إخفاق الليبرالية العربية إلى نزعها من بيئتها الثقافية الغربية، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مواتية، وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراث آخر، مغاير لتراث الغرب الذي تكونت الليبرالية في سياق تطوره

(١) انظر: مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٥٢).

(٢) انظر في هذا: العرب والتنوير، شاكر اليساوي (ص٦٩-٧٣، ١٣٠). الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (ص١٣).

الخاص منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في القرن السادس عشر، والعقلانية في القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر، وبدأت تؤتي ثمارها منذ إعلان حقوق الإنسان، وتكوين الدولة الوطنية في القرن التاسع عشر، خلافاً للواقع العربي والإسلامي[1].

٧ - ويذهب رفعت السعيد إلى أن الليبرالية المصرية وبعد قرنين من الزمان لم تزل عند نقطة الابتداء، ثم يعلل السبب بكون آباء الليبرالية نظروا إلى معركة الليبرالية نظرة جزئية، أحدهم اختار العقل تاركاً بقية التطلعات الليبرالية المصرية، بل ربما اتخذ منها موقفاً سلبياً. وبعضهم اكتفى بالدعوة للعلم، وبعضهم سار حافي القدمين على شوك معركة الدارونية، أو معركة الشك الديكارتي، أو حق تكوين الأحزاب أو معركة الوحدة الوطنية، أو تحرير المرأة أو. . أو. . دون أن يدرك أن الليبرالية هي رؤية متكاملة، ولا تكون إلا متكاملة[2].

٨ - لقد علَّمَت الليبرالية الناس أن المجتمعات قابلة للتغيير، ولكنها لم تعلمهم مضمون هذا التغيير وكيفيته وقوانينه. لقد علمتهم أن يتحرروا. ولكنها لم تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية. بل زادت وعلمتهم ألا يشغلوا بالهم بالتغيير الاجتماعي أو أن يحاولوه. . اتكالاً على غائية تلقائية خلاصتها: أن النشاط الفردي يتجه نحو تحقيق مصلحته، فتتحقق تلقائياً مصلحة المجتمع. ولقد كان هذا كافياً ليقف الناس موقفاً سلبياً من عملية التغيير الاجتماعي. وأصبح شعار (دعها تتغير) هو المعادل الاجتماعي لشعار الليبرالية (دعه يعمل). أما تتغير إلى ماذا؟ أو تتغير بمن؟ فهذه أسئلة لم يخض فيها الفكر الليبرالي. مكتفياً بالتأكيد على أن التغير -فيما لو حدث- فسيكون حتماً

---

(١) انظر: أزمة التنوير شرعنة الفوات الحضاري، د. عبد الرزاق عيد (١٢٢).

(٢) انظر: الليبرالية المصرية، د. رفعت السعيد (ص٢٦٢)، العرب والتنوير، شاكر اليساوي (ص٧٤).

في صالح المجتمعات. وهكذا كانت الليبرالية، وما تزال تمثل جبرية اجتماعية لا مفر منها لأنها طبيعية بالرغم من أن الإنسان -طبقاً لها- حر بطبيعته[1].

٩ - ضعف الإبداع الفكري المستقل في الخطاب الليبرالي فلم يخرج الأمر عن وصف عبد الله العروي لهم، حينما يقول: "إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي إنتاج دعائي يستغل أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني. يتكون من ترجمات لأمهات الليبرالية الغربية، ومن تعاليق عليها، ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية، ومن بحوث تحيي وتؤول مذاهب إسلامية قديمة"[2]. وفي معرض تفسير عدم قدرة التيار الليبرالي على التجذر وكسب الشعبية أو الترويج لأفكاره في الوسط العربي، يمضي تحليل محمد عابد الجابري إلى توضيح أن السبب يكمن في غياب الروح النقدية، "مما جعل انفتاحنا على الغرب شكلاً من أشكال الاستيراد تماماً كما نستورد البضائع والتجهيزات، نستورد الأفكار والأيديولوجيات (معلبة ومجهزة)، ليقع أغلبنا أسير الثنائيات المتلازمة"[3].

١٠ - وهي بهذه النزعة التقليدية القائمة على المحاكاة والنقل تتصف بسمة الماضوية ولكنها ماضوية أوروباوية، فلم يعد مستقبل الأمة العربية والإسلامية يمكن النظر إليه -وفق الرؤية الليبرالية- إلا في ضوء ماضي أوروبا والتطور التاريخي لها[4].

١١ - ولعل من أهم الثغرات التي تشوب مفهوم الليبراليين العرب لحقوق الإنسان إسقاطهم لبعض أشكال الانتهاكات الفجة والسافرة رغم جسامتها ورغم

---

(١) الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص١٧).

(٢) مفهوم الحرية، عبد الله العروي (ص٥١).

(٣) خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، (السنة ٢٦، العدد ٣٠٠، شباط/ فبراير ٢٠٠٤)، (ص٥٣).

(٤) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص٩). الخطاب العربي المعاصر، فادي إسماعيل (ص٥٧).

أنها تمارس بكثافة على الشعوب العربية بالذات، فهي تأتي على رأس شعوب العالم التي تعاني تحت وطأة العقوبات الاقتصادية المفروضة عبر آليات النظام الدولي بما فيها الأمم المتحدة. والتي تتنوع أشكالها ما بين حظر وحصار دولي بما يؤدي لحرمان المواطن العادي غير المسؤول عن تصرفات حكومته من الحصول على السلع والبضائع التي يحتاج إليها، بما في ذلك الغذاء والدواء. ورغم أن تلك العقوبات تسببت في مآس كثيرة في العراق وليبيا والسودان وفلسطين والصومال إلا أنها لا يكاد يرد لها إشارة تذكر في خطاب الليبراليين برغم ما تحمله من هدر بالغ وبين لحقوق الإنسان[1].

١٢ - العلاقات المشبوهة والاتهام بالعمالة، فلا تزال العلاقة بين دوائر الفكر وصناعة القرار الغربية وبين التيار الليبرالي ومؤسساته في العالم العربي تثير تساؤلات عديدة حول طبيعة هذه العلاقة، وهل هي من قبيل المصلحة المشتركة لكليهما، أم هي أجندة معينة لأحد الطرفين يستعين في تحقيقها بالطرف الآخر. أم أن الأمر لا يعدو أن يكون من باب التمازج الفكري والثقافي والانجذاب نحو الموافق والمشابه. أم أن هذه العلاقة واقعة تحت ضغط الانبهار وتبعية المغلوب للغالب والضعيف لمن هو أقوى منه والمتخلف لمن يرى أنه قد تقدمه حضارياً ورقياً. وقد تكون جميع هذه الافتراضات ليست بعيدة، خصوصاً أن الليبرالية قد أضحت موضة ينتسب إليها من يتعذر حصرهم في سياق واحد أو تصنيفهم في نسق بعينه، بل كثير منهم قد استقر به الأمر في بلاد الغرب. إلا أن قضية العمالة للدوائر الغربية لا تغيب عن عين الراصد لكثير من الأنشطة والبرامج فضلاً عن الإنتاج الفكري والثقافي لعدد من رموز هذا التيار -دونما تعميم-. وقد بدأت تهمة العمالة منذ وقت مبكر لظهور هذا التيار في

(١) التيار الليبرالي العربي وحقوق الإنسان، رؤى ومواقف وممارسات، د. ناهد عز الدين، (ص٤٦-٤٧). دراسة مقدمة لندوة حقوق الإنسان في الخطاب السياسي والحقوقي المعاصر في الدول العربية التي نظمتها اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان في قطر في الفترة من ١١ إلى ١٢ مايو ٢٠٠٨م. وهي منشورة على موقع اللجنة على الشبكة العنكبوتية.

البيئة العربية[1]، خصوصاً أن هذا التيار قد نشأ تحت تأييد المستعمر ونشط في تبني ثقافته زمن استعماره المباشر لجل الأقطار العربية والإسلامية[2] وفور انسحابه الظاهر، بل إن قطاعات كبيرة من المفكرين العرب الليبراليين (أحمد لطفي السيد وتلامذته) قد برروا في لحظات معينة موقف التصالح والتهاون مع الاحتلال الأجنبي تحت شعار (بناء الأمة وتحديثها هو الطريق المؤدي إلى الاستقلال) يؤكد هذا ويتلازم معه الموقف الذي اتخذته الأحزاب الكبرى في الوطن العربي تجاه المستعمر، وكذا عقد معاهدات الاستقلال الصورية التي أبرمت مع الاحتلال الأجنبي في النصف الأول من القرن الماضي. وقد ظلت تلك القطاعات من المثقفين الليبراليين في حالة تغرب واضحة. وقد برروا تحت دعوى قيم التحديث الأوروبية تصالحهم، بل تهاونهم مع المستعمر الأجنبي والنفوذ الغربي[3].

هذه الصور المتنوعة لحال الليبرالية العربية تفضي إلى قناعة بغرابة هذا الفكر على البيئة العربية والإسلامية، وتعذر استنباته في أرضها، والترويج له في مجالات حياتها، فباستثناء الجانب الاقتصادي الذي هيمنت عليه النظرة الليبرالية فإن بقية المجالات لا تكاد تلمس له فيها أثراً أو تسمع له صوتاً إلا في محيط ضيق متقلب.

---

(١) انظر: العرب والتنوير، شاكر اليساوي (٢٠-٢١). الليبرالية المصرية، رفعت السعيد (٦٦، ٦٧، ٧١).

(٢) يقول شبلي شميل: "إن مصر تحت سيطرة الإنجليز انتظم ريها، واتسعت زراعتها، وأثري فلاحها، وصارت حياته ذات قيمة، وانتظمت ماليتها، .. وبلغت الحرية فيها مبلغاً تفتحت له أبواب السجون". (الأعمال الكاملة ج ٢ مقال انحطاط الشرق الأدبي والعقلي ص١٩٤). وقال مسانداً للإنجليز ضد رفض المصريين مد امتياز قناة السويس: " حقوق الأمم هي فوق كل فرد مهما تعاظم، وحقوق العالم أجمع فوق حقوق كل مملكة" (المرجع نفسه مقال العالم بعد ٦٠ سنة ص٢٩٣).

(٣) انظر: الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم (ص٢٩-٣٠).

الباب الثاني
موقف الليبرالية في البلاد العربية من مصادر التلقي ومناهج الاستدلال

ويتضمن التالي:

التمهيد.

الفصل الأول: موقف الليبرالية من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من ثبوت نصوص الوحي وحفظها.

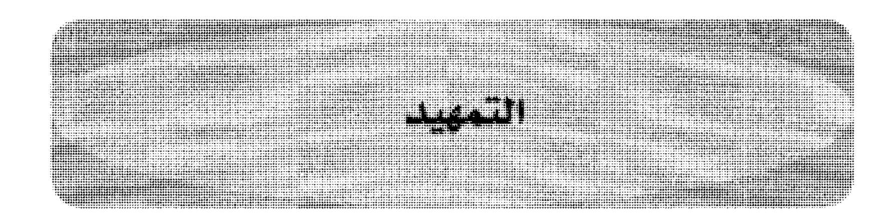
الفصل الثالث: موقف الليبرالية من تلقي الوحي وتفسيره.

الفصل الرابع: موقف الليبرالية من حجية الوحي ومكانته.

الفصل الخامس: موقف الليبرالية من العقل والاجتهاد.

الفصل السادس: موقف الليبرالية من المقاصد والمصالح.





التمهيد

كان الله ولم يكن شيء غيره، ثم خلق الخلق لحكمة بالغة، وقسم المكلفين منهم - الإنس والجن- إلى أمم متتابعة؛ كل ما فنيت أمة جاءت أخرى، ولكل أمة بعث الله رسولاً، يبلغهم رسالة ربانية ويدعوهم إلى عقيدة واحدة ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] فكان من الناس من استجاب لداعي الهدى ومنهم من عاند واتبع الهوى. ومن ثم كان تعدد الديانات والعقائد على امتداد التاريخ.

وتتحدد أديان الناس، وتتباين عقائدهم، بحسب مصادر تلقي المعرفة التي يستقون منها تصوراتهم عن الوجود والكون والإنسان والحياة، وهذا الاختلاف قد يكون في تحديد مصادر المعرفة وما يكون منها مقبولاً وما لا يكون كذلك، أو في أولوية الترتيب عند عدم اتفاق المصادر (المقبولة) في النتيجة أو الدلالة. أو في تلقي وفهم معاني تلك المصادر بتعدد مناهجها ووسائلها.

وتبقى قضية الإيمان بالوحي الإلهي - من حيث الجملة - ومدى عدّه المصدر الرئيس للمعرفة هي الفرقان بين أتباع الأديان السماوية وبين أتباع الأديان والفلسفات الوضعية الأرضية، فبينما تنتظم الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والنصرانية

والإسلامية)[1] في الإقرار بالوحي الإلهي - على اختلاف كبير فيما بينها -[2]؛ تقوم الأديان والفلسفات الوضعية المادية على إنكار ذلك، بل إنكار أن يكون ثمة إله خارج نطاق الحس والمشاهدة يصح أن يكون على علاقة واتصال بالإنسان يتلقى منه شيئاً من تصوراته واعتقاداته.

ومن أجل هذه القضية الجوهرية وقع النزاع بين الأنبياء وأتباعهم من جهة وبين المخالفين لهم على امتداد التاريخ البشري من جهة أخرى، وسيبقى هذا الصراع بين الحق والباطل، والإيمان والكفر قائماً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والمثبتون للوحي يبنون قولهم على أساسين: أحدهما: تقرير إمكان الوحي، ورد شبهات ودعاوى المنكرين له. وثانيهما: بيان الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت الوحي، وإثبات تحقق وحي الله إلى أنبيائه، وما يتميز به النبي الصادق من المتنبي الكاذب، وأنه لا يمكن أن يلتبس الأمر في ذلك لظهور أدلة نبوة النبي الصادق وتنوعها وكونها قاطعة الدلالة في ذلك[3].

وأما المنكرون للوحي فترجع دعاواهم إلى أمرين، فإما أن ينكروا الوحي جملة، وإما أن يفسروه تفسيراً يخضع للظواهر البشرية بحيث لا يكون هو مقتضى اصطفاء من الله تعالى، ومن ثم لا يكون مقدساً ولا ملزماً لأتباعه الخضوع له تشريعاً أو اعتقاداً.

* * *

(١) بحسب المنظور الإسلامي، وإلا فهناك ديانات وضعية تزعم لتعاليمها إلهية المصدر كالبرهمية مثلاً.

(٢) تبعاً للتحريف الواقع في التوراة والإنجيل، نتج تغيير في مفهوم الوحي لدى اليهود والنصارى وهو ما أدى إلى نشوء علوم ودراسات تعنى بنقد الكتب المقدسة، يأتي في طليعتها: كتاب (أسبينوزا) "رسالة في اللاهوت والسياسة" ومضمونها كما نص مترجمها حسن حنفي في مقدمته للكتاب (ص ١٧): " دراسة لمصير الوحي في التاريخ وكيف أنه ينقلب إلى الضد " وقصد فيها مؤلفها الفصل التام بين الديني والسياسي. وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية. وانظر لمفهوم الوحي عند أهل الكتاب رسالة: الوحي عند أهل الكتاب دراسة نقدية على ضوء الإسلام د. عبد الله بن عثمان الكوكي -رسالة دكتوراة- جامعة أم القرى (١٩٩٢م).

(٣) انظر لبيان هذين الأساسين: المعرفة الإسلامية مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله القرني (٨٥-١٥٤).

وقد ختمت الأديان السماوية برسالة محمد ﷺ الذي جاء بدين الإسلام الذي قضى الله أن يكون ناسخاً لما قبله من الأديان ومهيمناً عليها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] وكان رسول الله محمد ﷺ هو الذي خُتم به الأنبياء، فلا نبي بعده ولا رسول يعقبه، ولذا كانت شريعته هي أكمل الشرائع وخاتمتها.

ولما كانت الرسالات السابقة يعقبها رسالات فإن الله لم يتكفل بحفظها. فما أن يعبث أتباع ديانة من تلك الديانات بتحريفها أو تغييرها حتى يبعث الله نبياً يعيد لها نورها وينقيها وهو ما علق بها وهو ما ليس منها.

وأما الرسالة الخاتمة فقد تكفل الله بحفظها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وهذا الحفظ شامل لحفظ (اللفظ والمعنى) بمعنى: أن الله قد تكفل بحفظ ألفاظ كتابه (القرآن الكريم) حيث وصل إلينا غضاً طرياً كما أنزل على محمد ﷺ لم يزد فيه أو ينقص منه شيء فسوره وآياته وكلماته وحروفه بل حركاته محفوظة كما تلاها جبريل على محمد ﷺ وكما تلاه رسول الله ﷺ على أصحابه، وهذه حقيقة راسخة لا يجادل فيها إلا من تدثر بالجهل والحقد أو تسربل بالعناد والمكابرة، سواء كان من المنتسبين للإسلام أو حتى من غيرهم من متجردي الفكر والبحث.

ويدخل في معنى الحفظ أيضاً: حفظ معانيه، إذ القرآن الكريم قد نزل بلسان عربي مبين ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣]، فهمه رسول الله ﷺ وأفهمه أصحابه ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ثم تناقل علماء الإسلام هذه المعاني جيلاً إثر جيل، ووضعوا لتفسيره قواعد وضوابط تضمن عدم التجاوز في تفسيره وتميز المقبول منه والمردود.

يقول ابن القيم: " الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه، ألفاظه ومعانيه، وأرسل رسوله ليبين اللفظ والمعنى. فكما أنا نقطع ونتيقن أنه بين اللفظ، فكذلك نقطع ونتيقن أنه بين المعنى، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ "[1].

ومما يدخل في معنى حفظ الذكر الذي تكفل الله به؛ حفظ سنة النبي ﷺ لكونها الوحي الثاني الذي جاء به النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وكما جاء في الحديث (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه)[2]، ولأن من مهام النبي ﷺ تبيان القرآن ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقال تعالى عن نبيه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤] والحكمة هي السنة[3]. قال الإمام الشافعي - بعد ذكره هذه الآية-: " فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله... لأن القرآن ذُكِر وأُتبِعَتْه الحكمة، وذكر الله منَّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة؛ فلم يجز -والله أعلم- أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله "[4]. وأي معنى لمثل هذه الآيات عند من ينكر حجية سنة النبي ﷺ.

إذاً فوقوع الوحي من الله لرسله وأنبيائه، والإيمان بذلك؛ ومن ذلك وحي الله لرسوله محمد ﷺ أصل من أصول الدين وضروراته، وركيزة من ركائز الدين

(١) الصواعق المرسلة، ابن القيم (٢/ ٧٣٨).

(٢) رواه أبو داود (برقم ٤٦٠٤) والترمذي بنحوه برقم (٢٦٦٣) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه في المقدمة برقم(١٢) والحديث صححه الألباني كما في صحيح الجامع الصغير برقم (٨٠٣٨).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٥٠٦).

(٤) الرسالة، الإمام الشافعي (٧٨).

ومسلماته، بل هو المصدر الأساس لعقيدة الإسلام وتشريعاته.

وقد تعرض هذا الأصل منذ بعثة النبي ﷺ وعلى امتداد تاريخ المسلمين إلى حملات تشكيك وإثارة للشبهات تعود في غالبها إلى إنكار الوحي جملة، أو التشكيك في إلهيته، أو تفسيره تفسيراً مادياً وعدّه من جنس النشاط البشري الإنساني، إضافة إلى تشويه مقام النبوة، بل ادعاء إمكانية الاستغناء عنها.

❊ ❊ ❊

ومع ظهور التيار التغريبي، وتنامي الفكر الليبرالي في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة كانت قضية الوحي من صميم اهتماماته، لا بقصد الصدور من مفاهيمه لتلمس عوامل نكبات الأمة المتوالية وهزائمها المؤلمة[1] وطرح مشروعها الحضاري لنهضة الأمة وتغيير ترتيبها بين الأمم، وإنما كان الهدف الظاهر هو التعامل السلبي مع قضية الوحي، تنكراً له حيناً وتحايلاً ملبساً على مفاهيمه حيناً آخر.

وانقسم الليبراليون العرب - تبعاً للخلفية الفكرية لكل فريق تارة، أو بسبب اختلاف مقتضيات المرحلة[2] ومدى تقبل المجتمع المستهدف لصراحة الطرح الفكري ومباشرته تارة أخرى[3]- في موقفهم من الوحي إلى فريقين:

الفريق الأول: المنكرون للوحي الإلهي من أصله صراحة، وأنه لم يكن ثمة

(١) يقول هاشم صالح ملخصاً لأسباب هزيمة حزيران ١٩٦٧م: " بأننا لم نتخل عن الله بما فيه الكفاية، ولم ندخل الحداثة والتكنولوجيا بما فيه الكفاية فهزمنا "! (الانسداد التاريخي، ص ٢٣).

(٢) تقدم ذكر أسباب نقد الإسلام من داخله في الفكر الليبرالي في الفصل الرابع من الباب الأول.

(٣) يقول هاشم صالح في كتابه (الانسداد التاريخي ص٢٦٠): " عندما التقيت حسن حنفي في إحدى المرات قال لي صارخاً: أنا لست مثل صاحبك أركون، ولا أمتلك كل ترفه الفكري! فهو يستطيع أن يُشرِّح التراث الإسلامي ويفككه كما يشاء ويشتهي لأنه جالس على ضفاف نهر السين حيث لا يخشى أي شيء. وأما أنا فجالس على ضفاف نهر النيل حيث يحاصرني الشارع والتقليديون الأصوليون من كل الجهات ".

وحي من الله جل وعلا إلى نبيه محمد ﷺ، لأن الإيمان بالوحي مرتبط بالإيمان بالله وبرسله، والإيمان بالله وبرسله يثمر الإيمان بالوحي، فمن أنكر الأديان فلن يكون من المؤمنين، ومن لم يكن من المسلمين فلن يؤمن بوحي أهل الإسلام. ويمثل هذا التيار غلاة العلمانية الليبرالية - خصوصاً نصارى العرب في بداية ما سمي بعصر النهضة العربية!! - وحتى هذا الحين، فهؤلاء يتعاملون مع الإسلام من خارجه لكونهم ينتمون إلى دين آخر وحضارة مختلفة، أو أنهم لا دينيون (ملاحدة) ولذا كانت مواقفهم أشد انحرافاً، وخطابهم أكثر وضوحاً، فالدين ليس دينهم، والكيد له ليس عجباً منهم من أمثال: شبلي شميل[1]، سلامة موسى، فرح أنطون، فارس نمر، نقولا حداد، لويس عوض، مراد وهبة، يعقوب صروف جورج طرابيشي، برهان غليون، إدوارد سعيد، علي أحمد سعيد (أدونيس)، صادق جلال العظم، هاشم صالح[2]. أو المتأثرون بهم من المنتسبين للإسلام من أمثال: إسماعيل مظهر، محمود عزمي، محمد حسين هيكل، منصور فهمي، طه حسين، لطفي السيد، حسين فوزي، ولوضوح موقف هذا الفريق والموقف منه فلن يكون تقرير قولهم ونقده -بشكل تفصيلي- من أهداف هذا البحث.

يقول حسن حنفي عن هذه الفئة: " أكثرية هذه الفئة تربطها بأوربا أوشاج ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة. دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن أن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً

---

(١) هو القائل: " لا يصلح حال أمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة " عن مقالة لأحمد ماضي عنوانها: "شبلي شميل والدين" في مجلة الفكر العربي العدد ٣٩-٤٠ السنة السادسة ١٩٨٥م ص ١٠٧.

(٢) انظر لنماذج من أقوالهم المتعلقة بموقفهم من الدين الإسلامي: فلسفة المشروع الحضاري، د. أحمد جاد (٢/ ٥٤٠-٦٠٨)، وانظر دفاع هاشم صالح عنهم في (الانسداد التاريخي ص ٢٦٦)، وانظر: الثابت والمتحول، أدونيس (٨٩-٩٠).

أو ثقافياً، ومن ثم وجدت هذه الفئة نفسها تدعو للحديث وترك القديم (الإسلامي) ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم (المسيحي) وترى في الكنيسة القبطية تاريخاً لمصر، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخاً للبنان. . . إلخ، فهي تدعي الإلحاد أمام المسلمين، وتؤمن بالله بينها وبين نفسها، تريد للمسلمين المواقف الجذرية، وتعيب عليهم الأساطير والغيبيات، وسيادة الوهم والخرافة، ثم تتعبد الله وتنشط داخل الكنيسة. تريد منهجاً اجتماعياً جذرياً يحدد العلاقة بين الإنسان والإنسان، وتؤمن بمنهج صوفي خالص يحدد العلاقة بين الإنسان والله في حين أن النظرة العلمية تحتم عليهم وحدة المنهج "[١].

الفريق الثاني: المثبتون للوحي (اسماً) بيد أنهم يفسرونه بما يخرجه عن حقيقته، ويؤول بمعناه إلى كونه نشاطاً بشرياً، ليس له ارتباط بالله -تعالى- وقد سلك هذا الفريق طرقاً شتى ومناهج عدة، تؤول في نهايتها - أو تكاد - إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها أرباب الفريق الأول، فلم يكتف هؤلاء بالكتب التي سودوها، بل ظهرت مشاريع فكرية كبيرة تصب في هذا الاتجاه من أبرزها: (تجديد الفكر العربي) لـ زكي نجيب محمود، و (نقد العقل العربي) لـ محمد عابد الجابري[٢]، و (التراث والتجديد) لـ حسن حنفي[٣]، و (النزعات المادية في الفلسفة العربية) لـ حسين مروة، و (رؤية

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٣٠).

(٢) محمد عابد الجابري كاتب ومفكر مغربي ولد عام ١٩٣٦م حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م وعلى دكتوراة الدولة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بجامعة محمد الخامس في الرباط، يعدّ من أشهر المفكرين العرب وأكثرهم تأثيراً في مجاله، كتب العديد من الكتب والأبحاث وأبرزها رباعيته في نقد العقل، توفي عام ١٤٣١هـ.

(٣) حسن حنفي حسنين ولد بالقاهرة عام ١٩٣٥م وتخرج من جامعة القاهرة عام ١٩٦٥م ثم سافر إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراة من السوربون عام ١٩٦٦م ثم عاد أستاذاً في جامعة القاهرة، عمل أستاذاً زائراً في عدد من العواصم العربية والعالمية، وهو الآن أستاذ متفرغ بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ولا زال يمارس نشاطه العلمي في التأليف واللقاءات العلمية.

جديدة للفكر العربي) لـ طيب تيزيني[1]، و (نقد العقل الإسلامي) لـ محمد أركون، و (النص والحقيقة) لـ علي حرب، وغيرها. إضافة إلى كتابات نصر حامد أبوزيد، وحسين أحمد أمين، والصادق النيهوم، وعبد المجيد الشرفي[2]، وعبد الرحمن بدوي، وهشام جعيط[3]، وفؤاد زكريا، ومحمد شحرور[4]، وجابر عصفور[5]، إذا ما استثنينا بعض المغرر بهم من إمعات الكتاب والمفكرين والمثقفين الذين رزئت بهم الأمة الإسلامية ردحاً طويلاً من الزمن والذين قد لا يوافقون على النتيجة ذاتها وإن كانوا على الطريق ذاته سائرين، على ما سيأتي تفصيله في ثنايا هذا البحث.

---

(١) طيب تيزيني باحث ومفكر سوري ولد في حمص عام ١٩٣٨م وقد واصل دراساته العليا في ألمانيا وحصل منها على الدكتوراة في الفلسفة عام ١٩٦٨م، ثم عاد إلى سورية أستاذاً بجامعة دمشق له العديد من المؤلفات أبرزها " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة" في اثني عشر جزءاً، ويتجه تيزيني في أبحاثه إلى النزعة الماركسية في تفسير التراث.

(٢) عبد المجيد الشرفي كاتب ومفكر تونسي وأستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، درس وأشرف على أطروحات علمية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة في تونس، وشغل مناصب أكاديمية عدة، وقد أنجز أطروحته للدكتوراة عن: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري تحت إشراف محمد الطالبي.

(٣) هشام جعيط، كاتب ومفكر تونسي ولدعام ١٩٣٥م تخصص جعيط في التاريخ الإسلامي وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس سنة ١٩٨١م وعاد إلى تونس أستاذاً في الجامعة التونسية إلى جانب كونه أستاذاً زائراً في بعض الجامعات الأمريكية والفرنسية، وقام بنشر العديد من الأعمال المتعلقة بالتاريخ الإسلامي.

(٤) محمد ديب شحرور ولد في دمشق عام ١٩٣٨م، وابتعث إلى الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٥٨م لدراسة الهندسة المدنية وتخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية في عام ١٩٦٤م. ثم أوفد إلى جامعة دبلن بأيرلنداعام ١٩٦٨م للحصول على شهادتي الماجستير والدكتوراة في الهندسة المدنية، وحصل على شهادة الدكتوراة عام ١٩٧٢م ثم عين مدرسا في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق عام ١٩٧٢م.

(٥) جابر عصفور مترجم وناقد مصري تولى عدداً من المناصب الأكاديمية في جامعة القاهرة، وهو رئيس المركز القومي للترجمة والمجلس الأعلى للثقافة في مصر.

والتيار الليبرالي العربي في موقفه من قضايا الوحي يقف موقفاً مضطرباً يتعذر تصنيفه في سياق واحد أو تأطيره في نسق ثابت، فبقدر ما يتقارب في بعض الوجوه بقدر ما يتباين في صور أخرى، بيد أن الغاية والنتيجة لا تكاد تختلف أو تتخلف؛ والتي تتركز في تعطيل أي أثر للوحي في توجيه حياة الناس فضلاً عن هيمنته على واقعهم اعتقاداً وتشريعاً وأخلاقاً، ووثوق مصدريته لنظرتهم للإنسان والكون والحياة.

والسبب الرئيس لهذا الاضطراب يعود إلى عاملين رئيسين:

أولهما تنوع المشارب واختلاف المنطلقات بين أقطاب هذا التيار، ومن يسبح في بحر أفكارهم ممن هم عاجزون - بحكم تكوينهم - عن الفرز والتمحيص.

والعامل الآخر هو ضعف المنهجية العلمية أو انعدامها لدى بعض رواد هذا التيار، ومن ثم العمل على تطويع المناهج المتنافرة وتهجينها في سبيل تحقيق الهدف المرسوم سلفاً وبلوغ النتيجة المسلمة مسبقاً.

ففي هذا السياق ينتقد علي حرب منهج أركون ويصفه بـ: (الميوعة والانفلاش المنهجي) و (الافتقار إلى الوحدة المنهجية) وذلك بسبب اختياره للمنهجية التعددية في استراتيجيته العلمية لدراسة القرآن الكريم[1].

ويصف خطاب نصر أبو زيد بـ (التلفيق والتناقض) لجمعه بين القول بألوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه[2].

ثم يناقض علي حرب نفسه حينما يثني على منهجية أركون في توظيفه مناهج متعددة في دراسته للقرآن[3]. مع انتقاده السالف له في القضية ذاتها.

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٨٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢١٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٢٠٩).

ويقرر هاشم صالح هذه الحقيقة (اضطراب المنهج) عن حسن حنفي فيقول: "حسن حنفي قال الشيء وضده عن كل شيء تقريباً: عن الدين، والتاريخ، والإسلام، والاستشراق، والوحي، والفقه، والشريعة، والحضارة الأوربية.. إلخ بإمكانك أن تجد عند حسن حنفي الأطروحة ونقيضها في كل موضوع من الموضوعات المطروقة. فهناك حسن حنفي الحداثي جداً، وهناك حسن حنفي التراثي جداً"[(١)].

وقبل الدخول في تفصيلات هذا الموضوع، فإنه يحسن التنبيه إلى أن التيارات الليبرالية بمناهجها المتعددة وأسمائها المتجددة؛ كالنفعية والتأويلية والبنيوية والتفكيكية[(٢)] والتاريخية[(٣)] والحداثة وما بعد الحداثة[(٤)]... إلخ تستحضر في أطروحاتها بشكل بارز مصطلح (النص) من غير إخراج للقرآن والسنة من مفردات هذا المصطلح، بل يطلقونه على القرآن فيعبرون عنه بـ(النص القرآني)، وعلى الحديث فيطلقون (النص النبوي) على أحاديث النبي ﷺ أو على القرآن والسنة جميعاً![(٥)].

---

(١) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (٢٦٨).

(٢) التفكيك مصطلح فلسفي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وهو بمجمله عملية مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً، لإثبات معانيه الصحيحة، ثم تسعى إلى تفويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، وتهدف هذه القراءة التقويضية من ذلك إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، وبين ما يقوله النص صراحة، وبين ما يقوله من غير تصريح أو يسكت عنه. انظر: دليل الناقد الأدبي (ص١٠٧، ١٠٨).

(٣) النظرية التاريخية. بمفهومها العام: هي النظرية الشاملة التي تنطلق من أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفة مجال فعل الإنسان، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد. انظر موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٥٦١، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٢٩، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٦٢.

(٤) مصطلح ما بعد الحداثة أطلق في أوائل السبعينات، وبعض المفكرين يؤيد أنه ارتبط بالتفكيكية التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، والتي اهتمت بعدم استقرار كل أشكال الخطاب وشحوب كل المسلمات الثقافية التقليدية، انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص ٣٠٧.

(٥) يقول علي حرب: " لا أعني بالخطاب النبوي الحديث النبوي، وإنما أعني خطاب الوحي الذي هو محصلة النبوءة" (نقد النص ٢٠١).

وقد لا يتنبه بعض من يقرأ لهم إلى مقصودهم فيظن لأول وهلة أن مقصودهم بهذا المصطلح مرادف لإطلاقه في الدراسات الأصولية واللغوية والقرآنية (علوم القرآن) والذي يدور على معاني: الوضوح والبيان وقطعية الدلالة أو الثبوت. بيد أن الأمر ليس كذلك فقد أشبعوا هذا المصطلح بمفاهيم مغايرة بل مضادة لمفهومه في الاصطلاح الإسلامي - نتيجة للاستلاب والتبعية لمفاهيم الفكر الغربي بتطوراته المتلاحقة والذي لا يعرف ثباتاً لمفهوم ولا يقيناً في حقيقة - من مثل: نزع القداسة عن النص، والتسوية بين جميع النصوص الإلهي منها والبشري، والتشكيك في أن ثمة نصوصاً ذات مصدر إلهي، ونفي أن يكون لأي نص معنى ثابت لا يتجدد بتغير الزمان أو المكان، وهو ما يعرف بالنسبية المطلقة لمعاني النصوص من غير استثناء، وصولاً إلى ما يسمى بتاريخية النص القرآني، أي: تشكله عبر فترة تاريخية، أو خضوعه في المعنى والتفسير لاعتبارات التاريخ والعهد الذي كتب فيه هذا النص، حتى وصل الأمر إلى نفي أن يكون للنص أي معنى محدد وإنما هي رموز ومجازات لكل قارئ أن يفهمها وفق آلياته وإمكانياته وعصره، بل ما تهواه نفسه وتمليه عليه عقيدته وانتماؤه، وهو ما يعبر عنه بـ(حرية الفكر)[1]. أضف إلى هذا تجريد اللغة من إنتاج المعنى أو أن تكون متضمنة لأي معنى ثابت والقول بالنسبية المطلقة لمعاني النصوص جميعها من غير استثناء كما هي الحال لدى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة.

إن المحصلة النهائية لمفهوم (النص) كما تبلور في الغرب على يد المدارس الفكرية هناك تشير كما أسلفنا إلى عملية متصاعدة من نزع القداسة عن النصوص والكتابات الدينية، ثم إعمال التسوية بين كل أنواع النصوص، وإخضاعها في نهاية المطاف إلى هيمنة بعض العمليات اللغوية الشكلية الآلية، التي تلغي حتى وجود المعنى العلماني نفسه فيها، وتحل محله الإبهام والتميع والغموض و(عدم التحدد)، ومن هنا: فإن

---

(١) انظر: مقالة (حكاية النص وما وراءها) د. محمد يحيى، مجلة البيان العدد (١١٣) (ص ٦٠-٦٣).

استخدام مفهوم (النص) في الكتابات ذات التوجه العلماني التي تتحدث عن الإسلام وعن القرآن بالتحديد لا يأتي بريئاً من التحيز، ولا يأتي في سياق الفكر والمصطلح الإسلامي كما قد يتصور بعض الطيبين لدى النظرة الأولى، بل يأتي محملاً بكل هذه المضامين والإيحاءات الغربية[1].

وربما استخدم مصطلح (الإنتاج الديني) بديلاً عن (النص الديني) ويندرج فيه الكتب المقدسة، كما هي الحال عند عبد المجيد الشرفي[2].

وتحاول هذه الدراسة إبراز المعالم الرئيسة لهذا الموقف من خلال التالي:

- معالم الموقف الليبرالي من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه، وخصصنا له الفصل الأول.

- معالم الموقف الليبرالي من ثبوت نصوص الوحي وحفظها، وخصصنا له الفصل الثاني.

- معالم الموقف الليبرالي من تلقي الوحي وتفسيره، وخصصنا له الفصل الثالث.

- معالم الموقف الليبرالي من حجية الوحي ومكانته، وخصصنا له الفصل الرابع.

- موقف الليبرالية من العقل والاجتهاد، وخصصنا له الفصل الخامس.

- موقف الليبرالية من المقاصد والمصالح، وخصصنا له الفصل السادس.

---

(١) انظر: مقالة (حكاية النص وما وراءها) د. محمد يحيى، مجلة البيان العدد (١١٣).
(٢) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص٩٩).

الفصل الأول

موقف الليبرالية من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه



الفصل الأول
موقف الليبرالية من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه

إنكار الوحي صراحة موقف يعمل الخطاب الليبرالي العربي - في الغالب - على تجنبه بذريعة أن المجتمع العربي والإسلامي لا يمكن له قبول هذا الوضوح، ومن ثم تنعدم الفاعلية لهذا اللون من الخطاب، وإن كان إنكار الوحي تلويحاً سمة حاضرة ظاهرة في أدبيات هذا الخطاب، تحت وسائل وأساليب متنوعة: تخفف حدة المعارضة لهذه الفكرة، وتلبس على أقوام أصابت أعينهم غشاوة الانبهار بالثقافة الغالبة -في العصور المتأخرة- وحمى التطلع إلى جديد المناهج، وحديث النظريات التي هي في ظاهرها (علم وتنوير) وفي حقيقتها بعد النقد والتمحيص (هراء وتزوير). لا يصح أن يتوصل بهما إلى حقيقة أو يهديان إلى يقين.

يقول نصر أبو زيد: " اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، ولكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث (سنداً) لتوجهاتها وعلى ذلك فلم يكن الاختلاف بين جناحي الأمة[1] -كما

(١) مقصوده بتياري الأمة: التيار السلفي والتيار العلماني، والتيار السلفي عنده يمتد ليشمل الإسلاميين كافة.

يتصور اليسار الإسلامي - خلافاً جذرياً قيماً يرتبط بعلاقة كل منهما بالتراث، بل تركز الخلاف في الطريقة التي استعمل بها كل منهما التراث، حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء وسند "[1].

ويرجع موقف الفكر الليبرالي العربي من الوحي إلى الموقف من الإنسان نفسه (الفردية)، وأنه لا سلطة على الإنسان من خارج ذاته، فالإنسان عند هؤلاء مركز الكون ومحور الوجود والإله الحقيقي، وليس هناك فرق بين الله والإنسان؛ فالإنسان يحقق كماله عندما يكون إلهاً؛ ومن ثم يستطيع أن ينوب كل واحد منهما عن الآخر، فبدلاً من أن يكون الله هو محور الوجود يكون الإنسان المؤله الكامل (الإنسان الإلهي) هو محور الوجود[2]، من ثم فالنبوة لا تعدو أن تكون حالة إنسانية من الإنسان وللإنسان ولا يصح أن تفهم على أنها ارتباط أو تواصل بين مرسِل (الله) ومرسَلٌ إليه (الرسول) ولو فرض وجود نوع من هذا الاتصال فهو لمرحلة من عمر البشرية تجاوزها الإنسان بعد أن شب عن الطوق (فتأله الإنسان) أو (تأنس الإله) أو بعبارة أخرى (مات الإله) بعد أن كان حياً قبل استغناء البشرية عنه - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً -.

وأما ما يتعلق بمفهوم الوحي فيمكن إجمال منطلقات الفكر الليبرالي لمفهوم الوحي بعدد من النظريات الاجتماعية والنفسية في الفكر الغربي، والتي تلقفتها العقول العربية المغرقة في التبعية جراء الروح الانهزامية التي جعلتها مستعدةً لتقبل كل ما يقال ويتردد في الحضارات المختلفة والأوربية المعاصرة بشكل أخص (والتي تعيش نشوة التطور والرقي الحضاري بمعناه المادي)، والتي يُطالِبُ بها هذا الفكر لتكون النموذج الذي يجب تقليده والمثال الذي ينبغي أن يتبع حذو القذة بالقذة، أو بحسب تعبير رائد

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ط ٢(ص ١٥٤)، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية في المبحث التالي.
(٢) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، أحمد عبد الرزاق (٢/ ٦٩٧).

الليبرالية العربية[1] وهو يطالب بوجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية وأن السبيل إلى ذلك " واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب "[2]. وكما قال سلامة موسى: " لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون "[3]. ومن ثم استعار، أو نقل هؤلاء المفكرون تفسيرات الفكر الغربي المتخبطة لظاهرة الوحي والنبوة والدين، وعلاقة كل منها بالعلم التجريبي والتي حسمت لصالح العلم التجريبي بطريقة غاية في الغلو وردة الفعل.

هذه العلاقة - في الفكر الغربي - تتمحور حول معالم محددة أضحت شعاراً لعصر النهضة في أوربا، ومن أهمها:

١ - العلمية، ويقصدون بذلك أن يكون الواقع موضوعاً للعلم، والعقل مقياساً للحقيقة، والواقع هنا هو الكون. هو الطبيعة فقط وكل أمور ليس لها رصيد في الطبيعة ولا يعبر عنها في الواقع الحسي فهي خرافة وأسطورة، ومن ثم فإن أي حديث عن أمر غيبي ليس مقبولاً.

٢ - قانون العلية، أن تقوم هذه النزعة العلمية على مبدأ العلية أو قانون السببية، وأن ارتباط كل ظاهرة بعلتها وسببها يكفي في الإجابة عن السؤال كيف حدثت هذه الظاهرة وهذا هو هدف العلم وغايته أما الإجابة عن السؤال لماذا حدثت هذه الظاهرة فإن ذلك ليس داخلاً في مهمة العلم ولا يعنينا البحث عنه أو الانشغال به.

---

(١) لعبد الرزاق عيد كتاب أطلق عليه: (طه حسين رائد العقلانية الليبرالية العربية).

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين (ص٣٩).

(٣) ما هي النهضة، سلامة موسى (ص٩٠) عن: من قضايا الفكر الإسلامي للجليند (ص٤٨).

٣ - أن يتم ذلك كله من خلال التجربة، والمنهج التجريبي، وكل ما لم يخضع للتجربة يكون الحديث عنه خرافة وأسطورة.

٤ - أن تؤسس المعرفة العقلية على النقد. واستبعاد كل ما هو أسطوري (ديني) لا تسنده التجربة ولا يستمد صدقه من الواقع الموضوعي، ويكون الموقف النقدي هو جوهر العقلانية الحديثة كما يكون جوهر العلمانية والحداثة هو رفض الدين واللاهوت[١].

و تعود تفسيرات الوحي - في مجملها - إلى تيارين رئسيين:

الأول: من يفسر ظاهرة الدين والوحي بأنها حالة نفسية تصاب بها الشعوب في حالة الهزائم النفسية، وما الوحي غير حالة تخييلية تعتري الأنبياء.

والثاني: من يفسر الدين والوحي بكونهما ظاهرة تاريخية أفرزتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية وينبغي أن تختفي هذه الظاهرة باختفاء أسبابها أو بانتهاء الحاجة إليها بارتقاء البشرية إلى طور جديد وبلوغها مرحلة النضج، وأما الوحي فينبغي أن يخضع للواقع ويتطور مع حركة التاريخ.

فلماذا الالتفات إلى الوراء والتمسك بالنصوص التي نزلت قبل أربعة عشر قرناً لتعالج مشكلات قد مضى وقتها ولم يعد لها مبرر في هذا العصر. ولماذا لا نطوع الوحي ونصوصه لظروف العصر ومقتضياته كما فعل الغرب مع كتبهم المقدسة[٢]؟ وكيف يظل الواقع (المتحرك) أسيراً للنصوص المقدسة وهي (ثابتة)! " إن النظر دائماً إلى الله في مناقشة الوحي والنص إغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين، إن

---

(١) انظر: الوحي والإنسان قراءة معرفية، أ. د. محمد السيد الجليند (ص ١١٦).
(٢) انظر: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، د. نضال الصالح (ص٢١٩).

الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور "[١].

وإلى هذين التيارين تعود تفسيرات الفكر الليبرالي للوحي، وإن تنوعت العبارة واختلفت الإشارة تصريحاً وتلميحاً، وضوحاً واضطراباً، وتهدف جميع هذه التفسيرات إلى نزع القدسية والمهابة عن الوحي ومن ثم الموحى به قرآناً وسنة للتمهيد إلى تناول نصوصهما بالطعن والتحريف المسمى زوراً (بالنقد).

* * *

النبوة - في الفكر الليبرالي - صفة مكتسبة، وحالة عبقرية، وقدرات خاصة، وشأن مشاع بين الناس، مصدرها الإنسان، ليس لها علاقة بالاصطفاء الرباني أو بالكلام الإلهي، والوحي لا يصح أن يفهم على أنه خارج عن الطابع الإنساني أو أن له علاقة بجهة خارجة عن ذات الإنسان " فالنبوة ليست بالضرورة ذات طابع ديني، ففي الشعر نبوءة، وهذا شاعر كإدونيس يذهب إلى أنه نبي وثني، والقرآن هو في النهاية شكل من أشكال النبوة، أياً كان مصدر المعرفة النبوية "[٢]. و" النبوة وحي يتلقاه الإنسان، ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية "[٣]. وبناءً على هذا القول يذهب نصر أبو زيد إلى أن ما يقع للأنبياء ما هو إلا مجرد خيال يتساوى فيه البشر ممن يتوافر لهم قدرات خاصة، فليست النبوة هبة إلاهية ولا اصطفاء ربانياً " إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء -بحكم الاصطفاء والفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر. . . الأنبياء والشعراء والعارفين

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ١٢١).
(٢) نقد النص، علي حرب (ص٢٠٨).
(٣) نقد الحقيقة، علي حرب (ص٦١).

قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقضة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك - بأي معنى من المعاني - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب "[1]. ويؤكد هذا المعنى حسن حنفي فيقول: " لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً بل خيالاً خصباً "[2].

والقول بمصدرالنبوة الإلهي نوع من التعمية والتضليل، وإخراج لها من طبيعتها الحسية وصفتها البشرية فـ " النبوة ليست غيبية، بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد. والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية، تتعلق بشؤون الناس وصلاح معاشهم "[3].

يقول نصر أبو زيد: " إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم... وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها "[4].

والإقرار بكون النبوة من عند الله هو قضاء على الإنسان، و" لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجاً في وعينا القومي، إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٤٩).
(٢) مقدمة: رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، د. حسن حنفي (ص١٣٤).
(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٤/ ٣٤).
(٤) نقد الفكر الديني، نصر أبو زيد (ص ٢٠٦).

الإنسانيات، وإلا إذا غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل إلى الأمام والخلف، أي إلا إذا انتقلنا من الرأسي إلى الأفقي "[1].

والإقرار بالنبوة في الفكر الليبرالي تعبير عن جهل الإنسان وعدم قدرته على تفسير الحوادث المحيطة به، ولذا فالحاجة إلى النبوة منتفية - على الأقل في عصور التقدم الحضاري - فقضايا الغيب والدين يمكن تفسيرها من داخل الإنسان دونما حاجة إلى ما هو خارج الطبيعة (الله)، يقول حسن حنفي: " يمكن تفسير الدين من داخله، وتأسيسه على يقينه الذاتي كنظام مستقل، ومن ثم يصبح اللجوء إلى ما هو خارج الطبيعة لا لزوم له، بل يصبح فرضاً خطيراً "[2]. بل يذهب حسن حنفي إلى أبعد من هذا في كلام ينم عن انفصال حقيقي بينه وبين الوحي الإلهي ونظرة جاهلة بمضمونه وتجن واضح على الحقيقة عندما يعلن: أن إثبات النبوة لا يمكن أن يتم على أنقاض البشرية وهدم الإنسان، فهناك العقل الاجتماعي والعقل السياسي والعقل التاريخي لوضع القوانين وسن الشرائع، صحيح أن النبوة تحتوي على تشريع، ولكنها توجيهات عامة في حاجة إلى تفصيلات واستنتاجات من العقل والواقع، ومن واقع المجتمع واستقراء حوادث التاريخ. صحيح أن النبوة تحتوي على بعض التوجيهات الخلقية والإرشادات العامة العملية، ولكنها لا تكفي الدعوة إلى المحبة والتعاون في تكوين أساس للمجتمع الإنساني، صحيح أن الحاجة إلى التعاون وتأسيس المجتمعات، وإقامة الدول، تكشف عن الأساس الاجتماعي للوحي وعن البعد الأفقي له، كما تكشف المعارف النظرية عن البعد الرأسي فيه، ولكن لا يعني ذلك أن الإنسان قاصر عن إدراك الحقائق الاجتماعية وعاجز عن توجيه الأمور العقلية، وتأسيس الدول وتدبير الملك[3].

---

(١) الدين والثورة، حسن حنفي (٢/ ٦٦).

(٢) مقدمة حسن حنفي لكتاب تربية الجنس البشري، لـ لسنج (ص ٦٧).

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة (٤/ ٣٤) و: فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد عبدالرازق (٢/ ٩٠٢).

فالدين طبقاً لذلك يمكن أن يتأسس بدون وحي أو نبوة أو إلهيات، وفي الجملة بدون غيبيات (ميتافيزيقية) لا تعبر إلا عن موقف الإنسان المغترب دينياً، وهكذا ينتهي دور النبوة تماماً في هذا الفكر، كما انتهى لديهم دور الله - تعالى - فيه إذ القول بالألوهية والنبوة يعني تدمير عقل الإنسان والقضاء عليه[1].

والوحي لم ينقطع بل هو مستمر لأنه تعبير عن الطبيعة الإنسانية وهو مفهوم - بزعمهم - لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن: "طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد.

ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة، ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله، والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء"[2].
وهنا تبدو بوضوح الدهرية المادية، حيث تصبح الطبيعة هي الإله، والوحي منها وإليها، والغيب يرتد إلى المادة والمحسوس والمشاهد، وبذلك لا ينقطع الوحي ولا ينتهي فهو ينبع من البشر من أجل البشر، ولا حاجة لمرسِل ولا لمرسَل إليه ولا لرسول، فهو واقعة إنسانية لا صلة لها بالدين، ويحدث بناء على اقتراحات الأفراد وأزماتهم ومطالبهم[3]. في إشارة إلى أسباب النزول الواردة لبعض الآيات وفي تجاهل لنسبة الآيات التي ثبت لها سبب نزول مقارنة بغيرها من الآيات[4]، وأن القرآن قد كتب في

---

(١) انظر: فلسفة المشروع الحضاري أحمد محمد جاد عبدالرازق، (٢/ ٩٠٢).
(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٤/ ١٥٢-١٥٣).
(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (٦٣٠-٦٣١).
(٤) يزعم حسن حنفي أن كل آيات القرآن وسوره لم تنزل إلا على أسباب ثم يناقض نفسه فيحصر مجموع الحوادث التي نزلت بسببها آيات في (٤٦٠) حادثة.. انظر: (هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠).

اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وأنه قد أنزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا ثم نجم بعد ذلك بحسب الوقائع والأحداث.

وقد يصرح الخطاب الليبرالي بإلهية مصدر الوحي، كما يقول نصر حامد أبوزيد عن الوحي: " هو إلهي من حيث الأصل والمنبع (المرسِل) لكنه بشري من حيث الرسالة، ومن حيث الشفرة ومن حيث المتلقي الأول (الرسول) والمستهدفين بالرسالة (العرب والإنسانية من بعدهم)... فالوقوف عند الأصل (الإرسال) في دلالة النصوص الدينية يحول الرسالة كلها عن طبيعتها الأصلية، فبدلاً من أن تكون تنزلاً من الله للإنسان، تتحول إلى صعود ومعراج من الإنسان لله، وهو تحويل يتم على أساس التضحية بالإنسان "[1]. ويقول علي حرب: " الوحي من لدن الله وهو حق والإنسان لا يشهد من الحق إلا ما تعطيه ذاته وما تسمح به حقيقته "[2].

على اعتبار أن النبوة مرحلة حتمية تحتاجها البشرية في طور من أطوار تطورها، ثم تنتفي الحاجة إليها بعد الانتقال إلى طور آخر ومرحلة جديدة، يقول أركون: " ظهور النبي بمثابة قانون حتمي في التاريخ "[3]. ويقول حسن حنفي: " فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي وإنزاله على فترات لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وأن الوحي يمكن عقله ويمكن تحقيقه ويمكن أن يكون نظاماً مثالياً للعالم تجد فيه الطبيعة كمالها "[4]. ويقول أيضاً: " وقد ظهر التقدم في

---

(١) المنهج: ٥٩، مجلة الهلال عدد مارس ١٩٩٢م، عن: فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد عبدالرازق (٢/ ٨٩٩).

(٢) لعبة المعنى، علي حرب (ص ١٠٣).

(٣) نزعة الأنسنة، محمد أركون (ص٥٤٢).

(٤) دراسات إسلامية، حسن حنفي (ص ٣٠٥).

توالي الأنبياء، نبياً وراء نبي حتى انتهاء عصر النبوة واكتمال الوعي الإنساني الذي أصبح قادراً على الاعتماد على النفس بالعقل في قدرته على الفهم، وبالحرية في القدرة على الاختيار "[1]. لأن العقل بعد - بلوغه الرشد - هو الوريث الشرعي للوحي، لما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له، كما قال لسنج من قبل: لقد أرشد الوحي العقل[2].

ثم يؤكد حسن حنفي على أن تطور الوحي واكتماله في المرحلة الأخيرة لا يعني إلغاء الرسالات وإعدام الأنبياء، فلا يقال إن الأنبياء اليوم[3] ليسوا أنبياء، ولا أن الرسل ليسوا رسلاً وإن رسول الله ليس كذلك الآن، لأن ذلك خلط بين مراحل التاريخ، كان الأنبياء أنبياء وكان الرسل رسلاً، وأدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية، وهم كذلك الآن تاريخياً، ولكن بطبيعة الحال لا يظهرون اليوم كأنبياء ورسل من جديد، فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، وأصبح العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح[4].

وفي هذا السياق يقول د. محمد خلف الله: " إن البشرية لم تعد في حاجة إلى من يتولى قيادتها في الأرض باسم السماء، فقد بلغت سن الرشد وآن لها أن تباشر شؤونها بنفسها "[5]. لكون وظيفة النبوة تنحصر في أنها تسهم في دفع التطور الإنساني خطوة إلى الأمام لكي تعمل على استقلال الإنسان عقلاً وإرادة وتتوقف.

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٤٠٠).
(٢) انظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب تربية الجنس البشري، لـ لسنج (٢٥٧).
(٣) ينحصر مفهوم النبوة عند حسن حنفي بكونها: مجرد إبداع عقلي مكتسب.
(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٤/ ٢١٤).
(٥) العدل الإسلامي وهل يمكن أن يتحقق، د. محمد خلف الله، عن: كتاب غزو من الداخل لجمال سلطان (ص٥١).

ويقودنا هذا التفسير للوحي إلى التوقف عند مفهوم ختم النبوة في الفكر الليبرالي فهو على معنى متوازٍ ومتلازم مع المفهوم الليبرالي للوحي، حيث ينطلق من مفهوم تطور الوحي ومراحل الإنسان في رحلة الكمال - بالمفهوم الوضعي - فإذا كانت رسالة النبي محمد ﷺ هي الرسالة الخاتمة فلكونها المرحلة التي سبقت رشادة العقل البشري وبها اكتمل الوعي الإنساني، " وقد ظهر التقدم في توالي الأنبياء، نبياً وراء نبي حتى انتهاء عصر النبوة واكتمال الوعي الإنساني الذي أصبح قادراً على الاعتماد على النفس، بالعقل في قدرته على الفهم، وبالحرية في القدرة على الاختيار "[1].

فيكون ختم النبوة بالقرآن على معنى أن: " النص يتسع إذن للجميع . . . ويندر أن لا يجد إنسان في النص مقالته أياً كان مذهبه ومأربه وأياً كان صنفه ونموذجه، كل واحد يعثر فيه على دلالته ويتأول وجوده بمعنى من المعاني إنه مقال الأنا والأنت والهو "[2]. فأصبح لكل قارئ للقرآن أن يفهمه بحسب واقعه المعاش، بل بما يتوافق مع ملته وديانته ومذهبه، وبما يهديه إليه عقله البشري المتجرد من أي تأثير غير ذاتي. فأدى هذا إلى ختم الرسالة الإلهية بالرسالة الإنسانية كما يصور ذلك علي حرب بقوله: " العقل هو الوارث للنبوة بعد انقطاع الوحي، والبشر هم على كل حال أعلم بشؤون دنياهم، والعالم بأحوال دنياه القادر على مجابهة الصروف هو علماني دون ريب . . . إن المسلمين كانوا علمانيين بهذا المعنى، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك "[3]. فـ " بعد انتهاء زمن النبوة يعود الأمر إلى العقل لكي ينهض بدوره، ويمارس نشاطه، ويبدع إبداعه "[4].

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٤٠٠).
(٢) نقد الحقيقة، علي حرب (ص٤٥).
(٣) المرجع السابق (٦٨).
(٤) المرجع السابق (٧٣).

من جهة ثانية يتساءل خالص جلبي عن معنى ختم النبوة؟ ثم يجيب: " إنها فكرة عملاقة تعني نهاية مرحلة توجيه الإنسان ليقوم بنفسه[1]، فالنبوة تحولت هكذا من نموذج قديم إلى نموذج جديد، يعتمد زخم العقل والعلم، وآيات الله في الآفاق والأنفس، والكشف عن مصادر الطبيعة والتاريخ... مع هذه الفكرة ينتهي عصر "الخوارق" والتفوق والامتيازات، فلا نبي بعد ولا خوارق تدشن... والعلم هو الذي سيحتل الساحة من خلال الكشف عن القانون وتسخيره في كل مستوى "[2]. وما يذهب إليه خالص جلبي هنا ما هو إلا ترديد لما قاله شيخه جودت سعيد حيث يقول في كلام غاية في الجرأة، : " الذي أريد أن نفهمه من هذا أن دلالة الكتاب يمكن أن تلغى إلغاءً تاماً وكأنها غير موجودة... وأن الذي يعلمنا ليس القرآن، وإنما نفس حوادث الكون والتاريخ، فهي التي ستعلمنا "[3].

وقريباً من هذا المعنى يذهب عبد المجيد الشرفي إلى تفسير غريب يتعلق بمعنى ختم النبوة حيث يقرر بأن الرسالة المحمدية تتميز بخاصية فريدة عميقة الدلالة، هذه الخاصية التي يربط بينها وبين عقيدة ختم النبوة، بل يجعلها أساساً لتفسيرها، تتمثل في أن الرسالة المحمدية تنتمي إلى وجهين:

الأول: العالم القديم[4] من حيث اشتمالها على العديد من المظاهر التي هي بنات بيئتها.

---

(١) يقول جودت سعيد: " ويمكن النظر إلى فكرة ختم النبوة من جانب آخر، على أنها فكرة، تعلن انتهاء الدورات الحضارية " كتاب اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد (ص٢٣١).

(٢) جريدة الرياض، العدد (١١٠٣٥) في ١٠/ ٩/ ١٩٩٨م.

(٣) رسالة: انظروا، جودت سعيد، (ص ٨).

(٤) يقتبس عبد المجيد الشرفي هذه الفكرة (العالم القديم والعالم الحديث)من محمد إقبال غير أنه يسوقها في غير سياقها فعلى سبيل المثال يذهب إقبال إلى انتماء الرسالة إلى العالم القديم من حيث مصدرها الرباني، وإلى العالم الحديث باعتبار الروح التي تنطوي عليها وقابليتها للاجتهاد أو بما يسميه: مولد العقل الاستدلالي بمعنى إطلاق العنان للعقل والتجربة والنظر في الكون والآفاق والأنفس واعتبار ذلك من مصادر المعرفة (انظر: تجديد التفكير الديني ٢٠٤-٢١٠) ولا شك في أن هذا مغاير لما يصل إليه الشرفي هنا من إنهاء مصدرية الوحي والاستعاضة عنها بمنتجات ومعطيات الحضارة المعاصرة التي يعدّها تطوراً للنبوة وبديلاً عنها.

والثاني: العالم الحديث باعتبار الروح التي تنطوي عليها. ثم يرتب على هذا أن الحاجة كانت قائمة في الوجه الأول إلى مرجعية غيبية، وطقوس تعبدية تؤدى بطريقة محددة منمطة، وتكريس عدد من القيم والممارسات الاجتماعية. وهي في هذا الجانب لا تختلف اختلافاً جذرياً عن النظرة السائدة عند العرب بل لدى جميع سكان المعمورة وقتئذ.

بيد أنه من المستحيل اليوم فرض هذه الأشياء لانتفاء الحاجة إليها بسبب المستجدات التي طرأت على الحضارة الإنسانية، مادياً ومعنوياً، ومن ثم فالرسالة بوجهها الثاني "تفتح للإنسان آفاقاً رحبة وتحمله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حر لا رقيب عليه سوى ضميره".

وهذه الخاصية الفريدة للرسالة المحمدية تجعلها ملبية للحاجة الزمنية و "شتان ما بين تلبية هذه الحاجات بصفة بدائية بسيطة وتلبيتها في الصور المعقدة المتفننة الراقية في العالم المعاصر". وهنا يتعين الرجوع إلى وجه الرسالة الثاني، ذاك الذي طمسه التاريخ ولم يتعود المسلمون - طيلة القرون التالية لزمن الرسالة - على كشفه ولم يتفطنوا حتى إلى وجوده ذاته[1]، لا لتقصير منهم أو عجز، بل لأن ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلا بما اهتدوا إليه وطبقوه - وهو الوجه الأول -.

ثم ينقل عبارة محمد إقبال مشيداً بها معتبراً إياها أفضل تأويل لمعنى ختم النبوة وهي قوله: "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء

---

(١) لا ينقضي العجب أن يدعي مدع ينتسب إلى الإسلام هذه الفرية التي تعني بوضوح أن المسلمين من لدن النبي ﷺ وإلى يومنا لم يفهموا الوحي الفهم الصحيح، حتى جاء هذا الألمعي المتشبع بمناهج أرباب الفكر الوضعي ليكتشف التفسير الحق للوحي لكونه توفر لديه الإمكانيات والظروف اللازمة (الاتصال بالفكر الغربي) التي مكنته من هذا القول النشاز! وكأن تمام دين الإسلام وفهمه مرهون بهذا الاتصال ومتوقف على أن يبتلى الناس بهذه الفئة!.

النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو "[1].

وحتى لا يكون إلغاء النبوة مفهوماً غريباً على الإسلام فلا بد من مسوغ لذلك، وهذا المسوغ هو تفسير عقيدة ختم النبوة وبيان المقصود بأن محمداً خاتم الأنبياء[2]، حيث يتساءل عن المقصود بذلك، هل المقصود أنه آخرهم وأن رسالته متأخرة في الزمن عن رسالات الأنبياء قبله فحسب، أم أن المعنى يتجاوز ذلك؟

ثم يورد "الإمكانيتين المنطقيتين الوحيدتين اللتين يمكن أن يتم بحسبهما هذا الختم".

الأولى: وهي التي ذهب إليها جمهور المسلمين وتصوروا أنها الوحيدة، ويكون الختم بمقتضاها (من الداخل) بمعنى أن الذي يختم يبقى داخل الإطار الذي ينتمي إليه، لا سبيل له إلى الخروج منه وتجاوزه بأي صفة كانت، وفيها لا يدل الختم إلا على ترتيب زمني بأنه الحلقة النهائية من حلقات سلسلة النبوة الطويلة التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد ﷺ. فلا فرق بين رسالته ورسالتهم ولا بينه وبين الأنبياء قبله إلا أنه لن يأتي بعده نبي.

وهذا التصور ليس مستغرباً لأن الناس في العادة يقيسون الجديد المفاجئ على المألوف ويرجعونه إليه، ولا يتجاوز تفكيرهم إلى غير ذلك في زمنهم، فتبقى معاني الرسالة والنبوة محجوبة تحت طبقات الفهم والتأويل الكثيفة التي تنتظر الظرف المناسب والبيئة المهيّأة والأشخاص المؤهلين، فتبرز إذ ذاك وتتجلى وتشع حتى ليندهش المرء لطول غيابها ويتعجب لِمَ لم ينتبه إليها السلف ولم يتبنوها كل هذه المدة.

---

(١) تجديد التفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال (ص٢٠٦).

(٢) من طريف استدلالات الشرفي تفسيره الخاتم في الآية ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ [**الأحزاب**: ٤٠] بالخاتم في حديث خاتم النبوة الذي بين كتفي النبي ﷺ. (انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٨٨).

و "على هذا الأساس تكون الإمكانية الثانية لفهم ختم النبوة، وهي أنها ختم لها من الخارج، أي أن هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية. إنه إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان - وقد بلغ سن الرشد - إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحميله تبعات اختياراته، مَثَلُه إذن مَثَل من أغلق باب بيته -الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء - وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة. ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص، بما يدله عليه عقله، بما يوفره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية، بما يحقق به إنسانيته ومنزلته السامية في هذا الكون".

هكذا يكون نبينا محمد بن عبد الله ﷺ قد ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية بحق، ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يطبقها تطبيقاً آلياً أجوف، فيكون حينئذ قد رسخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى[1].

وهذا التقرير من عبد المجيد الشرفي هو في غاية الخطورة ويفضي إلى وضعية مادية بحتة، بل هو في حقيقته إعلان جلي بانتهاء صلاحية النص الشرعي قرآناً وسنة. وما محاولة إظهار ارتباط هذا القول بعبارة إقبال على خطئها البين إلا مغالطة، بل هي في

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٨٦-٩٦)، وما بين علامتي التنصيص كلامه نصاً من خلال الصفحات المذكورة.

حقيقتها مسوقة في سياق الأطروحات الغربية المنبثقة من الفكر المادي الوضعي المؤله للإنسان والرافض لأي تأثير عليه من خارج ذاته ونفسه.

ولست أدري هل يعي من يقول هذا الكلام خطورة ما يقول، إن الله -تعالى- يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ويقول الله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ويقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فأي معنى لحفظ القرآن وإتمام الدين وارتضاء الإسلام لنا ديناً دون ما سواه من الملل والأديان عند من يذهب هذا المذهب؟ ثم ماذا قدم الوحي للبشرية إذاً؟ وما الدين الحق الذي يجب على الناس أن يدينوا به لرب العالمين؟ وعلى أي شيء ستنصب الموازين ويضرب الصراط ويمتاز الناس إلى فريقين فريق الجنة من فريق السعير. رحماك ربي.

وهذا التفسير للوحي ولختم النبوة ما هو إلا خطوة جريئة في سبيل علمنة الحياة وانفكاكها عن أي أثر للدين والقرآن عليها، كما يقول محمد أركون: " جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعاً حقيقياً أو حداً فاصلاً بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علمياً أو تجريبياً "(١).

ثم يعقب هاشم صالح على هذه المقولة بكلام الخبير في عبارات أركون وخطوات مشروعه، بقوله: " لم يحل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي (أو العقل اللاهوتي) إلا في أوروبا والغرب بشكل عام. أما في العالم الإسلامي، فلا تزال الأولوية للعقل اللاهوتي الديني. لماذا؟ لأن العلم لم يتطور عندنا حتى الآن بالشكل الكافي، ولأننا لم نشهد الثورات الفلسفية، والتكنولوجية، والعقلانية التي شهدتها أوروبا على مدار أربعة قرون، صحيح أن المسافة بين باريس وبعض العواصم العربية

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص١٨).

قد لا تتجاوز الثلاث ساعات بالطائرة، ولكنها حتماً تتجاوز الثلاثة قرون من حيث العقليات والمنهجيات. هذه النقطة إذا لم نفهمها أو لم نأخذها بعين الاعتبار، فإننا لن نفهم فكر أركون وكل الفكر العلمي الحديث. ولن نفهم موقعنا على خارطة العالم ولا حجم المهام الضخمة الملقاة على عاتقنا "[1]. هذه الغاية وهذه خطوة على الطريق نحو بلوغها!.

وشخصية النبي ﷺ في المفهوم الليبرالي يمكن أن تعاد وأن تتكرر مراراً بحسب حركة الواقع، كما يقول حسن حنفي: " يمكن أن تعاد قراءة النبي في عصر طبقاً لاحتياجاته فهو الليبرالي المدافع عن الحرية، وهو الاشتراكي المدافع عن الفقراء وهو رسول الحرية وهو إبداع ذاتي وعبقرية خالصة "[2].

وذلك لأن وظيفة النبي ودوره تكمن في تحقيق التوازن و" التجانس الكامل بين المقول والمعاش "[3]. عن طريق ممارسة مهمته الكامنة في صياغة الوحي بأسلوبه وبطريقته[4].

وغاية الوحي - في الفكر الليبرالي- مقصورة على ذات الإنسان، وليس من أهداف الوحي إرشاد الناس إلى عبادة الله وتوحيده. يقول حسن حنفي: " ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها "[5]. ولذا يقلب حسن حنفي مفهوم الوحي ليتوافق مع غاياته؛ فإذا كان الوحي يستهدف الإنسان - وهو كلام الله الذي أنزله على

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص١٨-١٩).
(٢) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٣٧١).
(٣) الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة عادل العوا (ص٤١).
(٤) انظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللا هوت والسياسة لـ أسبينوزا (ص ٤٦).
(٥) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٦١).

خلقه - فقد تحول الوحي عنده إلى مقصد صاعد نحو الله، وهذا هو معنى أن الوحي هو علم الإنسان وليس علم الإله، وهذا التحوير لمفهوم الوحي ولعلم الكلام يصل به حسن حنفي إلى تأليه الإنسان أو بعبارة أدق أنسنة الإله[1]. وهو معنى قول محمد أركون " التصور الإسلامي للوحي، يدعى بالتنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، إلى التعالي "[2].

فالنبوة لم تعد برهاناً على صحة الإيمان، كما أن " الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية "[3].

ولذا فالوحي لا يفعل شيئاً سوى اختصار الطريق والجهد والوقت[4]. وليس له حق الإلزام والحكم، وليس لنصوصه صفة اليقين والقطعية، ولم يزدد به الأنبياء علماً وفهماً، وإنما الوحي " يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض بناء على وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، كما أنه قابل للتأويل داخل إطار الميثاق والعهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله "[5].

يقول حسن حنفي: " لم تجعل النبوة الأنبياء أكثر علماً بل تركتهم وأفكارهم السابقة، ولذلك لا يجوز لنا تصديقهم في الأمور النظرية، لقد جهل الأنبياء أشياء كثيرة، على غير ما تظن العامة، مع أن الأنبياء في رأيهم قد أحاطوا بكل شيء، بل إن

---

(١) انظر: مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة، لطيفة المعيوف (ص ١٠٣).
(٢) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٧٨).
(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٨٥).
(٤) انظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب تربية الجنس البشري، لـلسنج (١٥١).
(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٨٥).

كثيراً من أقوالهم في تناقض صريح مع العلم "[1]. وأما أخص مدلولات الوحي وهو الإخبار بالغيب فليس الوحي هو مصدره الوحيد، فالغيب من المسائل النسبية كما يذهب إلى ذلك محمد شحرور بقوله إن الغيب هو غيب نسبي لأن ما تجهله الإنسانية اليوم قد تعرفه غداً[2].

ولذلك يدعو كثير من منتجي هذا الخطاب إلى قراءة "نصوص الوحي" ونصوص "التراث الإسلامي" قراءة مدنية، بمعنى قراءة "موجهة" تبحث داخل هذه النصوص عن أية مضامين تدعم المدنية وما عليه الحضارة المعاصرة والعلوم الحديثة ثم تؤوِّل ما يتعارض معها، وتصبح حذاقة المفكر والفقيه داخل هذا الاتجاه تابعة لقدرته في توفير الغطاء الشرعي لمنتجات الحضارة وبحسب إمكانياته في تأويل ما يتعارض معها وتخريجه بشتى المخارج، بدل أن تكون الدعوة إلى قراءة الوحي قراءة صادقة تتجرد للبحث الدقيق عن المراد الإلهي!.

بمعنى آخر: تحويل الوحي من حاكم على الحضارة والواقع إلى مجرد محام عن منتجاتها يبرر لها ويرافع عنها ولا يقبل منه دور غير ذلك! وليس يخفى أن الحكم نوع من السيادة، أما المحاماة عن الآخر فحالة تبع يقاس نجاحها بإمكانيات التبرير والتسويغ.

والسؤال المؤلم الذي يفرض نفسه ها هنا: ما المساهمة الحقيقية التي يمكن أن نقدمها للعالم إذا كان قصارى ما نقوله للغرب هو أن ممارساتكم وسلوكياتكم يمكن تخريجها على بعض الأقوال الفقهية لدينا، أو يحتمل أن تدل عليها بعض الأدلة؟ هم يمارسون هذه الممارسات قبل أن يعرفونا أصلاً[3].

---

(١) مقدمة كتاب: رسالة في اللاهوت والسياسة، حسن حنفي (ص ٥٠).

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص ٢٦١).

(٣) ينظر في هذا السياق: مقدمة في الحداثة، سفر الحوالي، مجلة البيان، العدد (١٩٩).

فالوحي طبقاً لهذا المفهوم هو مجموعة التجارب التاريخية والإنسانية التي مرت بها أمة من الأمم السابقة، الوحي هو التاريخ، والتاريخ هو الوحي، ولقد أدى الوحي دوره التاريخي، ذلك الدور الذي ختم بكمال العقل والإرادة، انتهى دور الوحي والنبوة وبدأ دور الإنسان. لقد كان الإنسان محتاجاً إلى الوحي في مراحل تطوره السابقة قبل اكتمال عقله وإرادته، وبعد اكتمال عقله وإرادته أصبح الإنسان في غير حاجة إلى الوحي والنبوة، وبعد أن يتم عزل مصدر الوحي والمرسل له (الله تعالى) ومتلقي الوحي أو الرسول، ورفض أي دليل يؤكد صحة مضمون الوحي من خارج الوحي ذاته فإنه في التحليل الأخير تصبح النبوة أو معطياتها مجرد إبداع عقلي. وكما انتهى دور الإله والحاجة إليه في التوحيد؛ انتهى دور النبوة والوحي والحاجة إليهما في النبوات والسمعيات، وهذا هو علم الكلام الإنساني الجديد بدون تحامل أو تبريرات(١).

يقول عبد الرحمن بدوي: " الدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء. وعلى هذا فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة. . . وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارة الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين "(٢).

وهذا الموقف من النبوة ومن الوحي لا شك في أنه يفضي إلى اضمحلال أو زوال الفروق بين الأديان السماوية منها والوضعية كما يفاخر أركون بذلك حين يقول: " تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة وهو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس

---

(١) فلسفة المشروع الحضاري، د. أحمد محمد جاد (٢/ ٩٣٤) - بتصرف يسير -.
(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي (٧-٨).

والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس (أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)"[1].

بل يفضي حقيقة إلى إنسانية بدون إله، أو الإنسانية المقدسة، أو موت الإله، أو الإنسان الإلهي. إذ إن مسألة النبوة - كما أن الألوهية لله تعالى - لا معنى لها في آليات الخطاب لدى التيار الليبرالي[2].

ويبقى على هذا المفهوم الحوار بين الأديان متوجهاً نحو تفكيك الأنظمة اللاهوتية كما يقول أركون[3] وذلك بالعمل على ربطها بالأرض وقطع تعلقها بالسماء ورب السماء عن طريق التأويلات والتفسيرات التي عرضنا لها آنفاً، والتي تجعل الدين مجرد تجارب بشرية، تحكمها عقول إنسانية، يستوي فيها البشر ولا يختلفون.

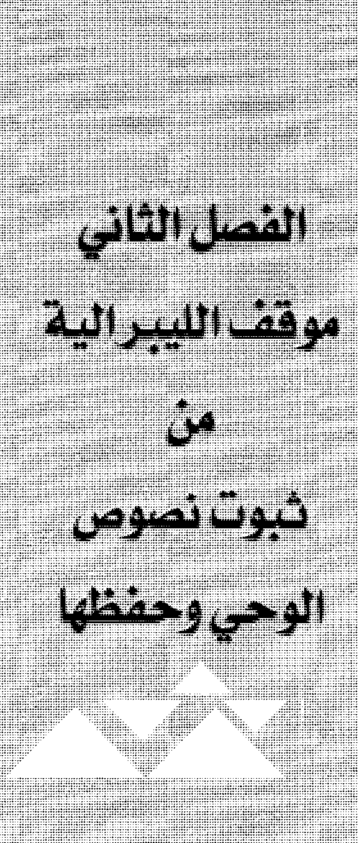
---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٨٤).

(٢) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، د. أحمد محمد جاد عبد الرزاق (٢/ ٨٩٩).

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٢٦).





الفصل الثاني
موقف الليبرالية من ثبوت نصوص الوحي وحفظها



الفصل الثاني
موقف الليبرالية من ثبوت نصوص الوحي وحفظها

يتفق المؤمنون جميعاً على أن الإيمان بالوحي يعني وجود رسالة ناشئة عن اتصال بين الله – عز وجل– وبين رسله وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام. يقابلهم المنكرون لهذه الرسالة؛ إما إنكاراً للمرسِل (الله) أو نفياً لوجود مرسَل إليه (الرسل والأنبياء).

ويقتضي المنهج العلمي فيما يتعلق بالفريق الأول تحديد الرسالة التي بقيت بعد انقطاع ذلك الاتصال (الوحي) وهو ما يعتقده المسلمون في كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) وفي سنة رسوله ﷺ (الوحي الثاني) كما في قوله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ – ٤].

أما الفريق الثاني، المنكرون للوحي من أساسه فإن مقتضى المنهج العلمي بالنسبة له الوقوف عند هذه المرحلة، إذ البحث في نصوص الوحي من حيث كيفية تشكلها ودرجة موثوقيتها وسلامة تدوينها واستمرارية حفظها في الأزمان التالية لعصر الرسالة وإلى يومنا، فضلاً عما يصح الاحتجاج به منها وما لا يصح؛ البحث في ذلك كله نوع من اللغو وإشغال للفكر وتسويد للكتب بما لا يعود بنفع ولا تحصل به فائدة. إلا

من جهة إلقاء بذرة التشكيك[1] وتعاهد سقياها بين الفينة والأخرى بمنأى عن البحث العلمي الرصين الهادف إلى الوصول إلى الحقيقة بتجرد وموضوعية.

يقول عبد الرحمن بدوي: : " الدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء. وعلى هذا فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة... وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارة الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين "[2]. بمعنى أنه يشترك في النتيجة ذاتها من ينكر وجود الرب ومن يثبت وجوده لكن مع نفي أن يكون له رسالة أو اتصال بالإنسان على أي نحو أو سبيل.

ويقول أدونيس بعد عرضه المحتفي بأقوال الملحد أبي بكر الرازي: " وإذا كان الرازي قد أبطل الأساس وهو النبوة، فقد كان طبيعياً أن يبطل الأديان "[3].

غير أن الناظر في الخطاب الليبرالي العربي سواء ما يطرحه غلاة هذا الفكر - المنكرون للوحي- أو من يثبته منهم - من حيث الجملة - دون أن يكون له كبير أثر في حياة الناس وتصوراتهم يلحظ اشتغالهم بالنقد لنصوص الوحي من حيث (الثبوت والتلقي والاحتجاج) مع ما في هذا العمل من تناقض منهجي - خصوصاً لدى

(١) يقول هاشم صالح مكتشفاً وكاشفاً غرض أركون من البحث في النص القرآني في تعليقه على إجابة أركون حول سؤال عن وضع القرآن موضع الشك يقول: " هنا يحدث أركون إحدى أهم الزحزحات في تاريخ الفكر الإسلامي. تتمثل هذه الزحزحة فيما يلي: ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا... كانت هذه الأسئلة تهم المؤرخ الوضعي الفللوجي وتشغله كلياً فلا يتعداها إلى شيء آخر. إن الفكر الحديث لا ينكر أهميتها، ولكنه لم يعد يراها كل شيء، بل لم يعد يراها أساسية جداً". (الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٥٨ هامش).

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي (٧-٨).

(٣) الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٨٣).

الصنف الأول - يظهر من خلاله حقيقة (علمية) ذلك الخطاب! و (نزاهة) مقصده!.

وفي هذا السياق يتعجب علي حرب قائلاً: " المشروع الأركوني أو الإستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بتفكيك لا مثيل له.. للتراث والذات والمعنى، أي بنزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي، ولكنها تزعم مع ذلك بأنها لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص! "(١).

فهل يسعى هؤلاء إلى التحقق من صحة النقل لنصوص الوحي ومن ثم يتم العمل بها عند وجود اليقين بأن ما بين دفتي المصحف هو القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ وأن ما دون من صحيح الأحاديث قد قاله رسول الله ﷺ؟ أم أن ذلك لا قيمة له تذكر إذ لا سلطان على الإنسان إلا من نفسه منذ أن بلغ الرشد العقلي وتوافرت له مناهج أكثر موثوقية لقيامها على المحسوس والمعقول المتفق مع الواقع بعيداً عن الوصاية الخارجية المعتمدة على الإيمان بالغيب وتصديق الأساطير كما هي القاعدة التي يلتقي عليها أرباب هذا الفكر!.

يجيب الخطاب الليبرالي عن هذا السؤال بأن الهدف الرئيس لاشتغاله بنقد (نصوص الوحي) مع إنكاره لمصدريتها الإلهية هو مراعاة واقع المجتمع، والتنزل معهم في الخطاب للوصول إلى تهيئته لتقبل ما يستحيل عليه تقبله في الوضع الراهن. إضافة إلى توظيف بعض العقائد والأفكار المنحرفة عبر تاريخ المسلمين ومن ثم البناء عليها لغرض إلباس موضوعات هذا المشروع لباس الأصالة والعمق دفعاً لتهمة التبعية والاستلاب للفكر الأجنبي.

يقول محمد النويهي: " من الخطأ عدم تقدير مدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين به، وهم كثرة الناس، وأن هذه الكثرة ليست مستعدة للتنازل عن معتقداتها الدينية مهما يقم لها الدليل والبرهان على أن هذا التنازل في مصلحتها الفكرية والمادية

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص ٨٦).

معاً، فلنوجه جهودنا المبعثرة ونقنع الناس بألا يتخذوا من الدين حجر عثرة أمام كل رأي جديد، ونفكر كيف نروج بينهم تلك النظرة العلمانية "(١). والنظرة العلمانية التي يراد ترويجها بين المؤمنين يلخصها رفيق حبيب بقوله: " العلمانية نزع القداسة عن الدين أي عن المقدس، وجعل المادي والدنيوي وغير المقدس، مقدساً ضمنياً "(٢). أو بتعبير مراد وهبة: " العلمانية هي انتزاع ما هو مقدس وهو ما هو مدني "(٣).

يقول محمد عابد الجابري: " لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية(٤) للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره "(٥).

إذاً فالأمر يحتاج إلى تخطيط، والمسألة مسألة تطور! فليس كل ما يسلم في مرحلة من مراحل تطور المجتمع هو الحقيقة المراد كشفها أو الغاية التي تحث الخطى لبلوغها.

يقول محمد عابد الجابري - ناصحاً لمريديه ومنتقداً بعض أقرانه -: " هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي؛ لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته في فروضه في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، تنبيه، رد فعل، ومن ثم تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتماً للاعقل؛ لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط "(٦).

---

(١) نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي (ص ٩٨).
(٢) المقدس والحرية، رفيق حبيب (ص١٢).
(٣) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة (٣٠-٣١).
(٤) نسبة إلى فولتير أشهر نقاد الكتاب المقدس في الفكر الغربي.
(٥) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (٢٦٠) ولعل من تطبيقات هذا المبدأ لدى الجابري استبعاده لمفهوم العلمانية وإيثاره لمفهوم الديمقراطية عليه لكون العلمانية كما يقول علي حرب " تثير حفيظة الإسلاميين " نقد النص (ص١٢٦).
(٦) المرجع السابق (ص٢٥٩).

ويتحسر أحد اليساريين العرب على غلبة نزعة التدين على العرب، وأن استيراد أدوات غربية للتغيير تشكل عقبة كَأْداء لتغريب المجتمع الإسلامي ومن ثم فلا بد من مراعاة هذا الأمر ليس حباً في الدين وإنما مراوغة ومداراة إلى حين، يقول غالي شكري: " إن التدين من العناصر الأصيلة في تكويننا الحضاري، والتدين أحد الأسلحة الخطيرة في أيدي اليمين؛ ولهذا كان المنتمي إلى اليسار في موقف رد الفعل من الدين والمتدين معاً بصفة عامة، إنه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام نقطة شائكة، وهي: أن أدوات التغيير ليست صناعة محلية، إنه في مأزق لم يعرفه الثوري في الغرب، وهو مأزق نفسي مرير، فبينما يتسلح الأوروبي بالماركسية[1] وهي صناعة أوروبية في وجه الدين المسيحي وهو بضاعة مستوردة يفاجأ الثوري في الشرق بأنه يقف في الطرف المقابل، يستورد الفكر ونظريات التغيير من أوروبا، ليواجه حضارة متدينة من آلاف السنين؛ لهذا: يكون موقف المنتمي إلى اليسار في بلادنا هو رد فعل لجوهر هذه الحضارة، وردود الفعل تتسم بالتضخم والانفعال والمبالغة، ومن ثم: يصبح الموقف من الدين هو نقطة البدء عند اليساري العربي، وليس كذلك موقف اليميني من الدين؛ لأنه يرى فيه منذ البداية مسنداً مريحاً للكسل العقلي، وعاملاً خطيراً في توطيد مصالحه الاجتماعية، فأغلبية الجماهير الشعبية متدينة وجاهلة، ومن ثم: يمكن الاعتماد عليها من هذه الزاوية، خاصة إذا كانت هي الهدف في الاستغلال الاجتماعي "[2].

---

(١) الماركسية أو التفسير المادي للتاريخ تقوم على القناعة الأساسية بأن الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقات إنتاجية، وأن مجموع العلاقات الإنتاجية هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسة عليا تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية والسياسة والعقلية عموماً. انظر دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص ٣٢٣. المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٥٩٤.

(٢) لعبة اليمين واليسار، د عماد الدين خليل، (ص ٥٩ ٦٠).

بيد أن انتظار تهيؤ المجتمع ربما يطول ولذا فلا مفر من تعجيل وتيرة التغيير من خلال سلوك النقد التشكيكي العدمي - مرحلياً على الأقل - بطريقة ظاهرها العناية بالتراث وغايتها محسومة سلفاً، ألجأ إليها طبيعة المرحلة والإيمان بزمنية التطور، يجلي هذا الأمر محمد عابد الجابري فيقول: " يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة - يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء-؛ يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور "[1].

ويقول نصر أبو زيد: " اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، لكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سنداً لتوجهاتها... تحول (التراث) لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء وسند "[2].

ويقول محمد عابد الجابري: " يمكن أن تكون الدولة علمانية المضمون كما هو الحال اليوم، لكنها لا يمكن أن تتبنى العلمانية شعاراً أيدلوجياً، بل لابد أن تعلن تمسكها بالدين والعمل على نصرته "[3].

إذاً فنحن أمام تيار يمتطي ما يسميه بحثاً علمياً لا لغرض الوصول إلى حقيقة يبحث عنها أو يقين يطمح في الوصول إليه بقدر ما يعمل على بث شبهات متعددة الذيول متنوعة المداخل غير أنها - بحمد الله - لا تكاد تصمد وتصح في مقام النقد والتمحيص المتجرد.

---

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (٢٦٠).
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١٥٤).
(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد (ص٤٣).

ويمكن إبراز المعالم الظاهرة لموقف الليبرالية من ثبوت نصوص الوحي (قرآناً وسنة) وحفظها بما يلي:

١ - القول بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله:

لما كان الخطاب الليبرالي العربي فاقداً لروح الاستقلالية الفكرية والعلمية عن واقع بل ماضي المجتمع الغربي الحديث - الوجهة التي رام لنفسه أن ييمم وجهه شطرها، والأنموذج الذي ارتضى لنفسه الاحتذاء به دون عناء التمحيص والتدقيق - فقد كان فجر عصر النهضة الأوربية حاضراً في عقول وأقلام منظري الخطاب وقادته.

وغير غائب اتسام الثورة بل الثورات الغربية ضد استبداد الكنيسة وما يتصل بها بالتسلط المعاكس وردة الفعل الطائشة والمتحررة من كل القيود العلمية والأخلاقية والموضوعية وهذا بدوره مهد إلى استجابة الفكر المسيحي الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للمحاولات المتعددة بجعل الفكر الديني المسيحي مسايراً لمتطلبات وتحديات الحداثة (الثائرة) ومتلائماً مع حركة المجتمعات الحديثة وتقدم الفكر الفلسفي والعلمي التجريبي، فنشأ بعيد ذلك في القرن التاسع عشر ما يعرف بـ (اللاهوت الليبرالي) أو (لاهوت التنوير) وكان من أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨م) ورودولف بولتمان (١٨٨٤-١٩٧٦م) صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة -وكلاهما ألماني بروتستانتي- في مقابل حركة لاهوتية كاثوليكية تحاول عقلنة الإيمان المسيحي لكي يساير روح الحداثة[1].

---

(١) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون. ترجمة وتعليق هاشم صالح (ص١٦). وإذا ساغ للغرب التعامل مع كتابهم المقدس بواحد من المنهجين (التحرر أو العقلنة) فلتعذر الجمع بين دلالات الكتاب المقدس ومستجدات العلم الحديث ويقينيات العصر كون الكتاب المقدس قد شابه التحريف والتبديل فلم يعد نصاً إلهياً نقياً، فليس ثمت مسوغ للمسلمين للتعامل مع القرآن بالمنهجية ذاتها لأنه لا قطيعة أصلاً ولا تعارض بين القرآن الكريم وصحيح السنة وبين الواقع والعلم الحديث.

وقد ساعد حال الكتاب المقدس لدى النصارى وما اعتراه من تحريف وتغيير، فضلاً عن احتكار فهمه وتفسيره من قبل فئة متسلطة ساوت بين الإلهي والبشري، وهو ما جعله متناقضاً مع الواقع المحتفي حديثاً بانتصار العلم على الدين (المحرف!) في معركة طويلة عنيفة[1]، ساعد ذلك على نشوء مناهج نقدية متعددة لنقد وتحليل الكتاب المقدس حيث أظهرت الدراسات العلمية واللغوية عيوباً ظاهرة وتناقضات متنوعة سواء كان ذلك في التوراة أو الأنجيل فضلاً عن غيرهما وهو ما ألحق بهما، وهو ما أدى إلى زعزعة دعوى صدق الكتاب المقدس وثباته وصحته ومن ثم تمت الاستعانة بنتائج هذه الدراسات في إثبات بشرية بعض ما يزعم بأنه كلام إلهي المصدر معصوم من الخطأ. وهذه النتيجة دفعت الباحثين والمفكرين إلى بذل المزيد من الجهود المتابعة والتي أدت في نهاية المطاف إلى نتيجة (مرعبة) مفادها إنكار أن يكون الكتاب المقدس قد صدر عن الله، ومن ثم انزلق المجتمع الغربي بسبب هذه النتيجة إلى الإلحاد بشكل لم يسبق له مثيل، سواء كان في صورة إنكار النبوة والأنبياء أو الدين وصولاً إلى إنكار الألوهية - تعالى الله عما يقول الظالمون -. ومن ثم فلم يعد هنالك حاجة إلى إيمان بدين أو وحي أو كتاب مقدس.

يقول جون لوك: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة"[2].

ويقول سبينوزا: "لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره"[3]. وغاية الوحي عنده: هي محبة الله بصدق وإخلاص، ومحبة الناس، وفعل الخير[4].

---

(١) ينظر في هذا السياق: كتاب أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، د. أحمد علي عجيبة (الكتاب كاملاً).
(٢) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (ص٤٤٠).
(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا (ص ١٦٨).
(٤) المرجع السابق (ص ١٩٥).

وبخط موازٍ فتحت نتائج هذه الدراسات " الباب واسعاً أمام من يريد الإبقاء على قدر من الإيمان والمصداقية لهذا الكتاب لكي يؤول ويفسر ويتكئ على المجاز في تعامله مع هذا النص "[1]. فراراً من نفي مصدريته الربانية التي لم تعد حقيقة صامدة أمام ذلك النقد الثائر والدراسات التي غدت موثوقة النتائج لدى شريحة كبيرة من ذلك المجتمع. فانقسم الفكر الغربي إلى منكر لربانية الكتاب المقدس أو مثبت له في الجملة نافياً أن يكون ذا معان ودلالات ثابتة وإنما هي إشارات رمزية ومجازات مفتوحة لكل أحد أن يفسرها بما أراد وفق رؤيته ويقينه المعرفي.

تلك المرحلة وهذه النتيجة هي ما يسعى إليه – بقصد أو بغيره– الخطاب الليبرالي العربي، في تعامله مع القرآن الكريم والسنة النبوية متجاهلاً الفروق الجوهرية بين القرآن الذي تكفل الله بحفظه وبقية الكتب السماوية التي وكل الله حفظها للناس ﴿**بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ**﴾ [المائدة: ٤٤] الذين شهد القرآن عليهم بتحريفها وكتبها بأيديهم ثم زعمهم أنها من عند الله ﴿**فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ**﴾ [البقرة: ٧٩].

يقول محمد أركون واصفاً الخطاب الإسلامي المعاصر بأنه: " لا يزال بعيداً جداً عن تاريخانية القرن التاسع عشر الأوربية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية "[2]. فهل هذه النتيجة هي ما يؤمل أركون أن يصل إليه المسلمون؟

ويقول كاشفاً لمعالم مشروعه: "ما أريده فعلاً هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا

---

(١) ملحوظات حول قضية التأويل، د. محمد يحيى. مجلة البيان، العدد ٧٢، شعبان ١٤١٤هـ ص ٩١.

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية (ص٦٨) بتصرف. وانظر: الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٢١٤).

نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه "[1].

ومن ثم فـ " الإنسان يمكنه بدون وحي إلهي أن يتدبر شؤون دنياه " كما يقوله عادل ظاهر[2]. لأن " العقل والحرية ليسا في حاجة إلى وصايا خارجية من المعرفة الدينية أو الإرادة الإلهية. كنت أشعر بالتخلف والقهر وتنازل الإنسان بنفسه عن عقله وإرادته. وما زال المواطن بصرف النظر عن درجته في العلم طالباً أم أستاذاً، عالماً أم جاهلاً، يتصور أن عقله قاصر وأن حريته مرتهنة " كما يذهب إلى ذلك حسن حنفي[3]. متفقاً مع مقولة أركون: " لقد أُنجزت في أوربا الغربية وليس في أي مكان آخر من العالم عملية الانتقال من (العالم المغلق إلى الكون اللامحدود)... وقد حصلت هذه العملية بدءاً من القرن السادس عشر. وبدءاً من ذلك التاريخ حصلت أيضاً عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق والمرتبط بالميثاق الإلهي والمغذَّى بالأمل بالنجاة الأبدية، إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية والحرة في اختيارها وتقرير مصيرها "[4].

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص ٥٦). وأركون في هذه المهمة يذكر تردده المستمر على (الأب كلود جفري) وبأنهما قد أسسا مع آخرين "مجموعة باريس" التي يحاول من خلالها زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد الآخرين من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. ثم يفخربشهادة الأب كلود جيفري قائلاً: "فهو يعلم أنني لست فقط أرفض طريقة الدفاع التبجيلي التي يمارسها المسلمون التقليديون، وإنما أنا منخرط منذ أكثر من عشرين عاماً في تلك المهمة الشاقة والضرورية لنقد العقل الإسلامي" لكنه يعود ويعترف بأن رفقاء دربه هؤلاء وجيفري على رأسهم يصبحون عدائيين بمجرد تطبيق هذ النقد على الدينين اليهودي والمسيحي. (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، أركون ص ٥٥-٥٧).

(٢) الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر (ص ٣٠، ٣٢٧) وانظر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، عادل ظاهر (ص ٥٣-٨٣).

(٣) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (٢/ ٦٣٢).

(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٩٤). وانظر أيضاً (ص ١٠٦).

ولذا فالخطاب الليبرالي، وهو الشغوف بالنقد بشقه السلبي العدمي[١] لم يكتف بنقد الشروح والتفاسير ومدونات الفقهاء والعلماء - مع عدم أهليته العلمية لخوض هذا المجال[٢] - وإنما تجاوز الأمر إلى نقد الوحي نفسه، كما يصور ذلك علي حرب عن أحد أقطاب هذا الخطاب إذ يقول: " أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي الوحي القرآني أو الحدث القرآني[٣] على ما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدماً في ذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، معيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ "[٤].

وأركون في مشروعه هذا لا يعدو أن يكون مستجيباً لما نادى به المستشرق هاملتوت جيب عندما حصر نجاح تقدم العالم الإسلامي وتطوره في تبني تجديد الإسلام من خارجه، خاصة فيما يتعلق بلحظات تأسيسه الأولى، إذ يتعين على العالم الإسلامي -بحسب جيب- " أن يتبنى أسس نقده التاريخي الخاص الراجع إلى بداية الإسلام مع الاعتماد على الطرائق الغربية التي تبدو ضرورة وممكنة "[٥].

---

(١) حيث لا يكاد القارئ لهذا الخطاب يجد ثمرة إيجابية بنائية تمخضت عن هذه الحركة النقدية على تنوعها.
(٢) يجدر التنبيه إلى أن علماء المسلمين قديماً وحديثاً قد مارسوا النقد الصحيح في هذا المجال حيث ظهرت مدارس فقهية متنوعة واجتهادات نقدية موضوعية تمثلها المذاهب الفقهية ومدارس الفقه المقارن وأصول الحديث وأصول التفسير وأصول الفقه وعلوم الملل والنحل والفرق، وكان الغالب على نقدهم الجانب البنائي الهادف في الجملة، لوجود الأهلية العلمية المتمكنة والإرادة المتجردة.
(٣) والتسمية الأخيرة هي التعبير المفضل لدى علي حرب على غيره من التعابير كالوحي والدعوة والرسالة والعقيدة، وسبب ذلك أن هذه التسميات ذات مضامين ثابتة خلافاً للحدث القرآني الذي يشعر بالحدوث والتجدد. انظر: (نقد النص ص ١٦٢).
(٤) نقد النص، علي حرب ص (٦٢) وينظر: المرجع نفسه ص (٦٥).
(٥) دعوة تجديد الإسلام، هاملتون جيب (ص ١٠) عن: مقدمة رضوان زيادة لكتاب تجديد الفكر الديني لمحمد إقبال (ص١١).

وهذا النقد في الخطاب الليبرالي في الجملة يصدر من إيمان بعدم وجود كلام إلهي محفوظ من الزيادة والنقصان. غير أن إنكار ذلك يعبر عنه بطرق وأساليب متعددة تختلف في الوسيلة وتتفق في الهدف والنتيجة.

فتارة نجد التصريح بعدم وجود نص موحى به، إما لإنكار الوحي من أساسه وإما لإعطاء الوحي مفهوماً لا يفضي إلى وجود نص إلهي - كما سبق -. وهذا مسلك أتباع الفكر المادي الذين لا يؤمنون بدين ولا يقرون برسالة؛ من أمثال حسن حنفي وعبد الرحمن بدوي وأدونيس وعادل ظاهر وعزيز العظمة.

يقول حسن حنفي: " الوحي واقع يتحقق، والواقع وحي متحقق. ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون "[1]. وهذا النص صريح في إنكار أن يكون القرآن كلام الله أو أن يكون وحياً إلى رسوله ﷺ.

ويصف علي حرب تعامل نصر أبو زيد مع القرآن فيقول: " أبوزيد يتعامل مع النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري تاريخي "[2]. إذاً فهو لا يؤمن بأن القرآن الكريم كلام الله، وإنما هو نص بشري يعامل كغيره من النصوص البشرية ويخضع لمناهج النقد والتحليل ونظريات القراءة والتأويل[3].

ويقول أدونيس: " النبوة تقوم على الوحي الذي ينزله الله، ولما كان الله واحداً، فإن مصدر النبوة واحد، ولهذا يجب أن يكون الوحي واحداً، وبما أن الله لا يمكن أن يتناقض، فإن الأنبياء هم الذين يتناقضون، ومن هنا بطلان النبوة؛ لأن تناقضهم دليل على أنهم غير صادقين "[4]. وإذا أبطلت النبوة فلا مجال للحديث عن كتب سماوية أو نصوص إلهية.

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (٢٣).

(٢) نقد النص، علي حرب ص (٢٠٠).

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص(٢٠٤-٢٠٦).

(٤) الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٨٢). وقد قال هذا الكلام -مقراً له- في سياق تقرير كلام للرازي في إبطال النبوة.

وفي هذا السياق يقول عزيز العظمة: " إننا إذ نهتم بمضمون النص، فإننا نسلم بأن نزول النص غير قابل للنقاش، أنا لا أريد أن أتجنب التساؤل حول هذا الأمر؛ لأن الأمر محسوم بالنسبة لي؛ لأنني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر، فالقضية محسومة ولا أعتقد أنها بحاجة إلى نقاش أو إلى نقاش زائد أو حتى إلى الإشارة، لأنها بالنسبة لي بديهية "(١).

أما أركون فيقول: " إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل. كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكل حر بين الإنسان والله "(٢).

وتارة يمارس الخطاب الليبرالي الانتقائية، فبعض القرآن كلام الله وبعضه ليس كذلك، كما يقرر ذلك محمد شحرور حيث يزعم بأن محتويات المصحف (ما بين دفتي المصحف المعهود) تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: القرآن، وهو ما له حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني، وهو كلمات الله، وهو المشتمل على نبوة محمد ﷺ. وقد جاءت التسمية " من قرن قوانين الطبيعة مع أحداث التاريخ بعد وقوعها حيث إنها أخذت صفة الحتمية بعد وقوعها لا قبله "(٣).

القسم الثاني: السبع المثاني، وهو بعض الحروف المقطعة في أوائل السور، وهذه هي أحسن الحديث، وهي سبع آيات فواتح للسور (متشابه مثاني) مثل (ألم) وأربعة عشر صوتاً.

---

(١) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٨٠).

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٦٢).

(٣) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص٩٥).

وكلٌ من القرآن والسبع المثاني مشمول بكونه آيات متشابهات تخضع لثبات النص وحركة المحتوى، فتفهم فهماً نسبياً بحسب تطور المعارف للعصر، وليس لها معنى ثابت[1]. لكون حركة المحتوى فيه دائمة التبديل والتغيير ومن ثم فلسنا مقيدين في ذلك بأي شيء قاله السلف، إننا مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضية العلمية في عصرنا[2].

والذي يفسر معنى هذين القسمين هم ورثة الأنبياء، ولكن من هم ورثة الأنبياء عند شحرور؟ يعرفهم بقوله: " إن ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم إن هذا غير صحيح، إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء "[3]. بل إن العرب بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدون من أبي بكر الصديق إلى علي بن أبي طالب لم يهتموا بفهم القرآن -بحسب اصطلاح شحرور[4]- لأن القرآن بحاجة إلى تفرغ حضاري معين وبحث علمي وهذه الشروط لم تكن متوفرة في عهد النبي ﷺ[5]. فآيات الخلق -على سبيل المثال- وهي كلها قرآن هي من الآيات المتشابهات التي تحتاج إلى تأويل وخير من أول آيات خلق البشر - مثلاً - هو العالم الكبير تشارلز داروين[6].

القسم الثالث: أم الكتاب (كتاب الله)، وهو المشتمل على رسالة محمد ﷺ وفيه الأحكام والشرائع والوصايا والحدود بما فيها العبادات، وهي الآيات المحكمات. أو آيات الكتاب المحكم. وهذه الآيات " قابلة للتزوير وليس فيها أي إعجاز "[7].

(١) انظر: الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص ٩١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٩٠-٩١).
(٣) المرجع السابق (ص ١٠٤).
(٤) حيث يجعل القرآن جزءاً من الكتاب الموجود بين دفتي المصحف كما في التعريف أعلاه.
(٥) انظر: المرجع السابق (ص١٢٩).
(٦) انظر: المرجع السابق (ص١٠٦).
(٧) المرجع السابق (ص١١٦).

وليست من كلمات الله ولم تنزل من اللوح المحفوظ .

ولذا فقد فصل بعضها عن بعض وتفرقت بين السور ووضع بينها القرآن خوفاً عليها من التزوير الذي حصل عند اليهود[1] .

القسم الرابع: **تفصيل الكتاب**، وهو المشتمل على آيات غير محكمات وغير متشابهات[2] .

وهو يفرق بين النبوة والرسالة، فالرسالة أحكام والنبوة علوم[3] . ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ولم يقل أبداً وأطيعوا النبي. فالنبوة تشمل القسمين الأولين وهي من كلمات الله غير أنها لا تصل إلى رتبة اليقين إلا بعد وقوعها .

" والقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني. وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكل العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنـواع. . أما الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسياسة والتربية فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد "[4] .

يقول شحرور: " ومن هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبي ﷺ لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم "[5] .

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص١١٥-١١٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١١٣-١١٤)، والتحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ص ٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١١٢).

(٤) المرجع السابق ص (١٠٣).

(٥) المرجع السابق (ص٦٠).

ثم يبين سبب ذلك لكونه ﷺ لا يعلم الحقيقة المطلقة ومن ثم فهو غير قادر على تأويل القرآن ولو فعل ذلك لكان " قد قصم ظهر الإسلام بنفسه" وصار منه ادعاءً لكمال المعرفة فيصبح شريكاً لله في علمه المطلق[1].

أما الرسالة فتشمل القسمين الثالث والرابع وهي - عند شحرور- ليست من كلمات الله ولا من نواميس الوجود، فآيات الأحكام والآيات المشتملة على قواعد السلوك الإنساني ليست من كلام الله لأن كلام الله هو قوله وقول الله هو الحق ﴿ قَوْلُهُ الْحَقُّ ﴾ [الأنعام: ٧٣] ولذا لا يقال قال الله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾ [الجمعة: ٩] لأننا إذا قلنا: قال الله صلوا، وكان هناك أناس لا يصلون، فهذا يعني أن قوله غير نافذ وهذا يناقض قانون (قوله الحق)[2].

وقد كان الجانب العملي من سيرة النبي ﷺ فيما يتعلق بالرسالة - بحسب اصطلاح شحرور - لا يعدو أن يكون اجتهاداً يحتمل الصواب والخطأ، حيث يقول: "لقد كان تطبيق محمد ﷺ لأم الكتاب في شبه جزيرة العرب في القرن السابع هو الاحتمال الأول لتطبيق الرسالة وفقاً للشروط الموضوعية زماناً ومكاناً "[3].

وهذه الترهات والتخليطات من شحرور يكفي عرضها ليتبين بطلانها ولا تنطلي على من وهبه الله مسكة عقل فضلاً عن علم ومعرفة، وقد تصدى لرد أباطيله كثير من الباحثين[4] وإنما أوردت بعض كلامه هنا ليُعلم مآل الفوضى الفكرية التي هي

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٦٠).

(٢) المرجع السابق (ص ٧٧-٧٨).

(٣) المرجع السابق (١١٢).

(٤) من ذلك:

كتاب التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم (الكتاب كاملاً).

كتاب القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، دار النفائس (الكتاب كاملاً).

كتاب تهافت القراءة المعاصرة، د. منير الشواف (الكتاب كاملاً).

أثر من آثار دعوى حرية الفكر فيما يتعلق بنصوص الكتاب والسنة، والتجرد من الضوابط المنهجية والعلمية واللغوية في فهم وتفسير القرآن الذي هو مطلب الليبرالية الملح ويكفي هذا النموذج مثالاً معبراً لبيان عوار هذا المنهج وخطورة مآلاته، ورحم الله من قال عن شحرور وأضرابه: " إن الماركسية تُدَرِّب تلاميذها تدريباً طويلاً على هذه الحيل... حتى إن محدثهم وكاتبهم ومفكرهم لا يستطيع أن يستقيم على منهج عقلي، ولو أراد ذلك، لأنه بطول التدريب فقد موازينه الفكرية التي فطره الله عليها، فصار مع قبيله فريقاً شاذاً، أو صنفاً مبايناً لكل أصناف الناس في الأرض. وهكذا تصنع الباطنية القرمطية في المنتمين إليها، فيلتقيان في واد سحيق "[1].

وتارة الزعم بوقوع تداخل واختلاط بين الكلام الإلهي وكلام البشر. يقول حسن حنفي في سياق رده على من ميزوا بين الوحي وكلام البشر: "يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان. هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري... والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن"[2]. ولما كان الأمر كذلك فلم يعد ممكناً - لدى حنفي - تمييز ما هو إلهي عما هو بشري لأن كليهما كلام بشر، ولذا فليس هناك ثمة نص مقطوع بنسبته إلى الله، فضلاً عن تسويغ المطالبة بتحكيمه والرجوع إليه والعمل بما فيه.

ومن ذلك التصريح بتدخل العنصر البشري في صياغة القرآن، كما هي دعوى أحمد البغدادي في معرض كلامه عن النص القرآني إذ يقرر بجرأة عجيبة " تدخل العنصر البشري في صياغة النص وتجميعه وترتيبه "[3] دون أن يبرهن على دعواه بما يستحق أن ينظر فيه.

---

(١) التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حبنكة الميداني (٥٦).

(٢) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (ص٢٣).

(٣) أحاديث الدين والدنيا، للبغدادي (ص٣٧).

وتارة يكيل الخطاب الليبرالي أوصاف الذم لمن يعتقد بثبوت نص القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان، فهم أصحاب النظرة (الدوغمائية) كما يقول أركون[1] وعادل ظاهر[2] وعلي حرب[3]. بينما يكال الثناء والتبجيل لمن يتبنى إنكار القرآن أو يذهب إلى عدم ثبوته وسلامته من التحريف، كما سود أدونيس كتابه (الثابت والمتحول) بذكر طائفة من هؤلاء من مثل أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يقول عنه أدونيس نفسه واصفاً ما يذهب إليه من عقائد إلحادية فيما يتعلق بالدين والقرآن: " وينتقل الرازي من إبطال النبوة والأديان إلى نقد الكتب المقدسة، وإبطالها، . . . وكان للقرآن بشكل خاص النصيب الأوفى والأشمل من النقد الذي وجهه الرازي إلى هذه الكتب، وهو ينقد القرآن من الناحيتين: ناحية المعنى، وناحية الشكل، يقول: (قد والله تعجبنا من قولكم القرآن هو معجز وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين وهي خرافات) ويقول: (إنكم تدعون أن المعجزة قائمة موجودة، وهي القرآن، وتقولون: من أنكر ذلك فليأت بمثله. . . إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء، وما هو أطلق منه ألفاظاً

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص ١٢٦). وانظر: مقدمة هاشم صالح للكتاب والتي عنون لها بـ "بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية". ويكثر أركون من استخدام هذين المصطلحين تجاه خصومه فالدوغمائية في كلام أركون كما يعبر عنها هاشم صالح مستوحياً تعريف الباحث الأمريكي ميلتون روكيش: تعني: اعتماد مجموعة من المبادئ العقائدية بشدة وبصرامة، ورفض مجموعة أخرى من المبادئ العقائدية بالشدة والصرامة نفسها وعدها لاغية لا معنى لها. انظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، مقدمة هاشم صالح ص ٥، وانظر أيضاً: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق ص ٨٠. أما الأرثوذكسية في كلام أركون فهي تعني كما يعبر عنها هاشم صالح: "التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية المحدودة" الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، هوامش هاشم صالح (ص١٧٩).

(٢) ندوة الإسلام والحداثة (ص٨٣-٨٥).

(٣) انظر: نقد النص، علي حرب (ص١٢٨).

وأشد اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداء وعبارة وأشكل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك، فإننا نطالبكم بالمثل الذي تطالبوننا به) "[1].

ونفي الإعجاز اللغوي عن القرآن الكريم يحوم حوله الخطاب الليبرالي إما إنكاراً له وإما جعله من قبيل أن الله صرف الناس ومنع الشعراء والخطباء عن معارضته والإتيان بمثله قهراً وجبراً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً[2]. ومبنى هذا القول على اعتقاد بشرية النص القرآني وأنه ليس له خاصية عن النصوص البشرية التي نقلت عن بلغاء الناس وعباقرتهم.

وتارة يبرز الخطاب الليبرالي أقوالاً انتقائية لبعض الفرق أو الشخصيات التي خالفت في بعض المسائل فيما يتعلق بالقرآن الكريم وتصوير هذه الشذوذات بأنها تمثل الإسلام في صورته النقية قبل أن يتم تغييره تحت قوة السلطة السياسية فـ " القول بخلق القرآن رؤية حيوية قال بها مبدعون "[3].

والقول بأزلية كلام الله (القرآن الكريم) في الإسلام ما هو إلا تأثر بمقولة النصارى في المسيح، يذهب إلى هذا نصر أبو زيد ومحمد سعيد العشماوي. تقليداً لأركون وهاشم صالح[4].

يقول محمد سعيد العشماوي: "في الإسلام: القرآن هو كلام الله الموحى به إلى النبي. وفيه أن السيد المسيح هو كلمة الله.. وفي المسيحية: أن السيد المسيح

(١) الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٨٤-٨٥).
(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (١٤٥) وهي المقولة المقررة لدى المعتزلة بمسمى: الصرفة، بمعنى: أن القرآن في حد ذاته ليس معجزاً للبشر بسبب لغته، بل لأن الله صرف قلوب الناس عن الإتيان بمثله.
(٣) انظر: قضايا وشهادات (٢/ ٣٨٨).
(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص ٢٣، ٢٤). وانظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٥٧).

كلمة الله. ومن هذا التوافق بين الإسلام والمسيحية، على أن السيد المسيح هو كلمة الله، حدث التداخل بين الفكر الإسلامي واللاهوت المسيحي... وعندما احتدم الجدل العقائدي بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح، كلمة الله "[1].

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن الإصرار على القول بأن القرآن كلام الله مماثل لمقولة النصارى بوجود طبيعة مزدوجة للمسيح عليه السلام " وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي توهم طبيعة مزدوجة للمسيح ويصر على طبيعته البشرية فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص المقدس وللنصوص الدينية بوجه عام يعد وقوعاً في التوهم نفسه "[2]. هذا التوهم -في نظره- أدى إلى عبودية النص القرآني في العقائد الإسلامية كما أدى من قبل إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية[3].

وهذا التلبيس من نصر أبو زيد عجيب غريب وإلا فمن قال من المسلمين بأن القرآن الكريم ذو طبيعتين (إلهية وبشرية) حتى يشبه قولهم في القرآن قول النصارى في المسيح بأنه ذو طبيعتين (لاهوتية وناسوتية)، نعم قد ذهبت بعض طوائف المسلمين إلى ما يشبه هذا وهم الذين قالوا بأن القرآن مخلوق من الجهمية والمعتزلة[4] ومن تأثر بهم - ممن هم معظمون عند أبي زيد - وهي طوائف حادثة في تاريخ المسلمين متأثرة بأفكار وافدة جراء حركة الترجمة الشهيرة في عهد المأمون ومن بعده ومقولتهم مردودة عند جمهور علماء المسلمين قديماً وحديثاً.

---

(١) أصول الشريعة، للعشماوي (٧٠).

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (٢٠٥).

(٣) انظر المرجع نفسه.

(٤) يقول عمرو بن عبيد -المعتزلي-: "لو كانت (تبت يدا أبي لهب) في اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة " (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٢/ ١٨٢).

وتارة يجد الخطاب الليبرالي حرجاً من بعض ألفاظ القرآن التي لم تعد مناسبة لعصور التقدم والحضارة وإنما هي نتاج بيئة بدوية متخلفة، غارقة في الخيال والخرافة والأساطير، وهذه الألفاظ غدت عاجزة عن أداء مهمتها، ولذا فلا مناص من وجوب التخلص منها، حيث لم يعد مجدياً الاكتفاء بتأويلها وإعطائها معاني تناسب العصر لكونها مشبعة بمعان تقليدية اكتسبتها من طول مصاحبتها لهذه المعاني التي يراد التخلص منها[1].

يقول عبد الرزاق هوماس - ناسباً القول لأركون -: أليس من الواجب أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو[2].

ويقول تركي الربيعو: " لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين "[3].

وتارة يكيل الخطاب الليبرالي عبارات التشكيك في ثبوت القرآن متدارياً خلف ستار النقد المزعوم دون أن يورد أدلة مقبولة أو قريبة من ذلك تسوغ طرح هذه المسألة الجوهرية بهذا الأسلوب الفج الذي يشف وراءة قلوباً لا تؤمن بدين ولا تدين بإيمان.

ويقول علي حرب في معرض تحليله لمنهجية أركون: " ما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس. . . إذن ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي) فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن "[4].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١١٠ و ١١٥).

(٢) انظر: القراءة الجديدة، عبد الرزاق هوماس (ص ٦٥) ويحيل إلى أركون في كتابه (قراءات في القرآن) النسخة الفرنسية (ص١٢) نقلاً عن: العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان (ص ٣٤٦).

(٣) العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي الربيعو (ص ١٢٩).

(٤) نقد النص، علي حرب (ص ٦٥-٦٦).

ويتحدث عادل ظاهر عن خصومه من المسلمين في أن "هناك في نظرهم نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لا يأتيه الشك مطلقاً، وأن القواعد والأحكام الشرعية التي تنطوي عليها هذه النصوص هي قواعد وأحكام مطلقة بسبب الثبوت اليقيني المطلق لهذه النصوص . . . فإن هذا ملزم لنا بحرفيته في نظرهم . . . فلا يجوز لنا أن نضعه موضع اجتهاد فنقول مثلاً إن الظروف اليوم غير ما كانت عليه . . . الخطأ الفلسفي . . . يتعلق بمقدمتهم القائلة: إن هناك نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لا شك فيه"[1].

أما عزيز العظمة فيقول في مغالطة ممجوجة: "ليس هناك دلائل على وجود القرآن قبل الربع الأخير من القرن الهجري الأول، وليست توجد روايات شفوية محققة قبل أواخر الدولة الأموية"[2]. ولا أدري ماذا يقصد بالدلائل التي يزعم عدم توفرها، ولو رجع لأسياده من الغربيين الذين يتبنى ترويج أفكارهم لوجد عندهم -فضلاً عن غيرهم- الكثير منها، لكنها المغالطة الفجة والادعاءات العرية السمجة.

٢ - القول ببشرية القرآن الكريم:

ينطلق الخطاب الليبرالي العربي في كثير من أطروحاته ومشاريعه من القول ببشرية القرآن الكريم، وأن الله لم يتكلم به، وإنما هو قول بشر، ونسبة الكتب المقدسة إلى الله مقولة مؤدلجة وأسطورة متوارثة اخترعها الأنبياء والساسة بغرض انقياد الأتباع وتوسيع دائرتهم.

ولا يزال الخطاب الليبرالي يلح بقوة على التصديق بهذه الفرية والتشكيك في ربانية الكتب السماوية وصدورها عن الله -جل وعلا- ليسلم لهم تحريك آلة القطع لفصل حاضر الأمة الإسلامية عن ماضيها، ومستقبلها عن حاضرها، فإذا تقرر لهم بشرية القرآن، وصدوره عن غير الله، من الملائكة أو الرسل أو غيرهم، سهل تحييده

---

(١) الإسلام والحداثة، ندوة شارك فيها مجموعة من الحداثيين، (ص٨٣) وما بعدها.

(٢) العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (ص٢٧٣).

وعزلة من أن يكون له أثر حي في واقع الأمة ومسيرة التحديث المتواصلة التي يراد لهذه الأمة ولوج أبوابها بحسب ما يرتضيه لها خصومها المتشبعون بفكر أعداء الإسلام.

يقول هاشم صالح: "ما دام العرب عاجزين عن تفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة المهيمنة عليهم منذ مئات السنين فإنهم سيظلون مقيدين بالسلاسل والأغلال. وفك هذه السلاسل له ثمن غال، ألا وهو: نزع القداسة الإلهية عن التراث لكي يبدو على حقيقته داخل التاريخ وكنتائج للتاريخ. وهذا ما فعله الأوربيون وأدى إلى انطلاقتهم وتفوقهم على شعوب الأرض قاطبة. وهذا ما يرفض أن يفعله المثقفون العرب وترتعد فرائصهم أمامه خوفاً"[1].

غير أن هؤلاء المثقفين لا يخيبون ظن هاشم صالح ولا ترتعد فرائصهم فرقاً وخوفاً. وإن كان اللعب بالألفاظ والغموض في الأسلوب قد يكون سمة لخطابهم وصفة لقولهم.

يقول علي حرب محتفياً بجرأة نصر أبو زيد البالغة ومشيداً بصراحته من خلال تعامله مع النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري تاريخي: "درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النص القرآني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي تدور عليه. ومن هنا يستهدف أبو زيد، بالنقد والتحليل خطاب الوحي، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي"[2].

ويذهب نصر أبو زيد إلى أن أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة[3]. ومن ثم فالكلام الإلهي لا

---

(١) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (ص٢٦٤).

(٢) نقد النص، علي حرب ص (٢٠١).

(٣) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص٩٢).

يعنيه " إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً "[1].

وأما أركون فيسجل ملاحظاته الفريدة فيقول في كلام غاية في الضلالة والتخوين للنبي ﷺ والتكذيب للقرآن الكريم والاستخفاف بعقول القراء، فالقرآن عنده ما هو إلا غطاء يدعيه الرسول ﷺ لتبرير ممارساته وأهدافه عن طريق ربطها بقوة متعالية تحجب الناس عن التفكر والتمعن في الأعمال والأحداث التي يمارسها لتحقيق أهداف مشروعه! يقول: " من الناحية التاريخية نلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله (البداء). وهكذا محيت[2] التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها وطولب " الوعي " المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقل والشعور بإلحاح بربط كل شيء في هذا العالم بالخالق الأعظم "[3]. فالقرآن في زعمه قد تعرض لمحو تواريخ وأماكن وأعلام وأحداث حتى لا يكون حبيس وقته وأسير زمنه الذي تشكل فيه. غير أنه فات على أركون أن يسمي هذا الذي قام بالمحو، والبراهين التي استند إليها للوصول إلى هذه النتيجة الخطيرة!

" إن الخطاب القرآني قد صيغ لغوياً بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها "[4]، وهو ما يعني أن الخطاب القرآني ليس مرتبطاً

---

(١) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص٩٧).

(٢) ربما أن أركون هنا يومئ إلى قوله تعالى: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ [**الرعد**: ٣٩] غير أنه لا يصرح بذلك لأن المحو في الآية الكريمة قد أسند إلى الله تعالى صراحة.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون ص (٧٢).

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٢١).

بالوحي ولا هو من عند الله تعالى، إنما هو خطاب بشري صاغه الرسول ﷺ لغوياً ليعبر فيه عن معتقده النابع من المخيال، الهذيان، العادة، التقليد، أساطير الآباء وخرافاتهم - كما في سائر المجتمعات الإنسانية - ونسبتها إلى كيان متعال عن الحس "الله"، تعالى الله عن ذلك ورسوله علواً كبيراً.

ثم يستكمل أركون ملاحظاته ليكتشف أن القول بربانية القرآن من حيث المصدر تم في إطار الصراع بين طبقتين وتراثين في المجتمعات العربية والإسلامية، الأولى: طبقة المجتمع البدوي الذي لا يعرف الكتابة ولا السلطة المركزية ولا القانون المشترك ولا اللغة الموحدة، والثانية: دولة المدينة التي أسسها محمد المستندة إلى الكتابة وإلى القانون الكوني المجموع في المصحف وإلى اللغة العربية الرسمية والثقافة الحضرية العالمة التي تنتجها وتسيطر عليها النخبة المرتبطة باستراتيجيات سلطة الدولة[1]. ولما كانت النتيجة "انتصار العقل الخطي الكتابي "تم استغلال هذا "الواقع كمصدر للتبرير والتسويغ (أي خلع لباس الشرعية على السلطة)" حتى غدت هذه المسألة داخلة في دائرة اللاّمفكر فيه (أي الممنوع التفكير فيه)[2].

أما حسن حنفي فهو أكثر صراحة ووضوحاً في هذه المسألة حيث يصرح بأن الإنسان هو الذي يصنع الوحي[3]. وهو المعنى ذاته الذي يعبر عنه نصر أبو زيد بقوله "من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"[4].

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص ٧١).
(٢) المرجع السابق ص (٧١-٧٣).
(٣) انظر: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٢٣).
(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٣٠).

ويفصل أحمد عبد المعطي حجازي هذا المعنى - انبثاق النص من الواقع - فيقول: " ونحن نعرف أن النصوص القديمة ليست مقطوعة الصلة بالمجتمعات القديمة، وأن نظام الحكم ومكانة المرأة وحقوق الإنسان وواجباته، وعلاقة الدين بالسلطة في هذه النصوص تعبير عن واقع قديم لم يعد موجوداً ولم نعد في حاجة إليه "[1].

ولما أراد نصر أبو زيد أن يضع تعريفاً للقرآن لم يجد غير عبارة: (نص لغوي)[2] لتعبر عن نظرته للقرآن الكريم " مستبعداً بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي وإلهي أو قدسي أو نبوي "[3] وإنما ساقه إلى ذلك أنه يقرأ القرآن طبقاً لآليات (العقل التاريخي الإنساني) وليس طبقاً لآليات (العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة) كما يزعم[4]، وهذه الآلية التي يعتمدها تسعى إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، ليحل محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله[5].

على أنه لا يفوت هنا تسجيل ما يصرح به نصر أبو زيد في كثير من كتبه بألوهية النص من حيث مصدره، غير أن هذا القول (التنظيري) هو في قمة التناقض مع الجانب

---

(١) جريدة الأهرام العدد (٤٢٠٧٢) بتاريخ (١-١٢-١٤٢٢هـ).
(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٩).
(٣) نقد النص، علي حرب (ص٢٠٧).
(٤) ذكر هاتين القراءتين واختار الأولى في كتابه (نقد الخطاب الديني) (ص٦٢) وقد سبقه إلى ذلك حسن حنفي كما في مقالته: (علوم التأويل بين الخاصة والعامة)، مجلة الاجتهاد (ص٥٠).
(٥) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٢٤، ٥٩، ٦٦، ٦٧، ١١٧، ١٢٠) وانظر: نقد النص، علي حرب (ص ٢٠١).

(التطبيقي) لمشروعه الفكري وأقواله الأخرى المبثوثة في كتبه المتقدم منها والمتأخر، وهذا ما جعله متهماً بالتناقض المنهجي، أو المخاتلة والمخادعة المرحلية، أو التلفيق المقصود. إذ الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه تناقض لا يستقيم[1]، كما يشير إلى ذلك علي حرب بقوله: " فإذا كنا نؤمن حقاً بأن النص وحي من الله إلى الرسول، فإن للوحي دلالته وترجمته، ودلالة الوحي أن الأولوية للأمر على العقل وللنص على البحث وللتقليد على الإبداع وللإجماع على التأويل وللحرام على المعقول... أما ترجمته فغلبة السلطة على المعرفة، واعتبار المؤمن عبداً ثمة من هو أولى منه بنفسه. هذه هي دلالة الوحي والتسليم بالرسالة "[2].
ومع التحفظ على فهم علي حرب لدلالة الوحي فإن في نقده إظهاراً لهزالة هذا الطرح وسقوطه، ولا يشك من يفحص كلام أبي زيد في أنه ينكر أن يكون القرآن كلام الله، وإنما هو نص تكلم به النبي ﷺ نتيجة خياله الواسع أو بسبب استعانته بكاهن أو جان أو غير ذلك.

وقريباً من قول نصر أبي زيد يذهب عبد المجيد الشرفي الذي يميل إلى أن القرآن كلام الله يؤديه النبي في لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلام النبي في الآن نفسه. وهو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها. بمعنى أن جبريل إنما نزل بالمعنى دون اللفظ أما اللفظ فهو من النبي ﷺ، ويرى في هذا الموقف أنه " أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته

---

(١) أورد نصر أبو زيد هذا الاعتراض وحاول أن يزيل الإشكال، غير أن توضيحه لم يزد التناقض إلا تباعداً والغموض إلا لبساً. انظر: مفهوم النص (ص٢٧-٢٨).
(٢) نقد النص، علي حرب (ص٢١٠).

ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر، كما هو الشأن في التصور السني السالب النبي إرادته وملكاته "(١).

وما يذهب إليه عبد المجيد الشرفي هنا لا يعدو أن يكون مثالاً آخر للتناقض المنهجي و "نظرة إلى القرآن في منتهى التنافر وكأنها ضرب من المثنوية"(٢).

ومن أساليب الخطاب الليبرالي في إثبات بشرية القرآن تلك الأوصاف التي يطلقونها على القرآن الكريم، فتارة هو شعر لا كالشعر(٣)، وتارة هو شبيه بالكهانة، أو هو نتاج اتصال بالجن(٤)، وتارة يوصف القرآن بالتناقض(٥)، وتارة الوحي والإلهام وجهان لعملة واحدة معرفياً(٦)، وتارة يتم تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال(٧) وتارة يطلق الدعوات إلى تأنسن الوحي أو إناسيته(٨).

٣ - القول بأن القرآن قرآنان أو الفصل بين الطابع الشفهي والمكتوب للقرآن:

عند البحث في ثبوت القرآن وحفظه لا يفرق جمهور المسلمين بين القرآن الذي نزل به جبريل على محمد ﷺ ونطق به الرسول وتم حفظه في صدور المؤمنين وبين المكتوب من لدن كتاب الوحي وما دون في سطور كتاب الوحي المؤتمنين من قبل رسول الله ﷺ والمؤمنين-بحسب تنجيمه.

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٣٧-٣٨).
(٢) دائرة التأويل ورهانات القراءة، صابر الحباشة (ص ١٦).
(٣) الثابت والمتحول (٣ صدمة الحداثة ٢٣).
(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٣٣-٤٠)، نقد النص، علي حرب (ص٢٠٦)، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط (ص ٨٥-١٠٠).
(٥) انظر: الإسلام والحداثة (ص٢٦٣-٢٦٤).
(٦) نقد النص، علي حرب (ص١٧٤).
(٧) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٤٩) حيث يقول: " إن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقضة والنوم على السواء" غير أنه يستدرك فيقول: " النبي يأتي دون شك على قمة الترتيب ".
(٨) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١١٩) ونقد النص، علي حرب (٧٧).

ولزيادة توثيقه وتثبيته كما أنزله الله كان جبريل عليه السلام (الرسول الملكي) يراجع فيه محمداً ﷺ (الرسول البشري) في رمضان من كل عام حتى حان آخر رمضان أدركه رسول الله ﷺ حيث راجعه فيه مرتين[1].

وكان وهو ما يتم في هذه المراجعات - بأمر الله - تثبيت ماشاء الله تثبيته ومحو ما أراد الله محوه ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] ولم ينقل أو يعرف في ذلك الزمن التفريق بين المتلو المقروء وبين المدون المكتوب. بل كان النبي ﷺ ينهى عن كتابة ما سوى القرآن، إمعاناً في الاحتياط لسلامة النص القرآني من أن يخالطه شيء من كلام البشر، ولو كان هذا الكلام هو كلام الرسول ﷺ نفسه. وقبض النبي ﷺ والأمر على ذلك حتى استحر القتل بالقراء زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه فأشير عليه بجمع ما تفرق من القرآن المحفوظ في صدور الرجال، المكتوب المحفوظ في غير مكان، فاستشار من استشار من الصحابة في ذلك، فانشرحت صدورهم له، ولم يخالفهم في ذلك أحد منهم، فكان هذا هو الجمع الأول للقرآن.

ثم لما اتسعت الفتوح الإسلامية في خلافة أبي بكر وعمر وصدراً من خلافة عثمان خشي من بقي من أصحاب رسول الله ﷺ الاختلاف في القرآن لكونه على سبعة أحرف كلها صحيحة غير أن تباعد الأمصار الإسلامية قد يورث لبساً واختلافاً وتخطئة لبعضهم، عندها أشير على عثمان بجمع القرآن على حرف واحد فأمر رضي الله عنه بجمعه على لسان قريش وعندها اعتمد هذا المصحف باتفاق الصحابة المعاصرين له وأمر بغيره من المصاحف فأحرق.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ (٨/ ٦٥٩) ح (٤٩٩٨).

ومع حدوث الفتن والاختلاف بين الصحابة في غير ما مسألة ورد بعضهم على بعض بل وصول الأمر إلى حد القتال فيما بينهم لم ينقل بطريق ثابت أن أحداً منهم اتهم غيره بالزيادة في القرآن أو النقص منه فضلاً عن تحريفه أو تغييره.

ومرد هذا هو تكفل الله بحفظه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ - ٢٢]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١ - ٤٢]. ولذا فقد انعقد الإجماع على ذلك وأصبح حقيقة مسلمة لا يعتريها شك ولا يشوبها ريب في أن ما دُوِّن بين دفتي المصحف الذي نقرؤه الآن هو مطابق لما بلغه جبريل إلى محمد ﷺ ولما بلغه محمد ﷺ إلى أمته من غير زيادة ولا نقصان.

هذه الحقيقة المسلمة لم يرض عنها أعداء الإسلام وخصومه قديماً وحديثاً وعز عليهم أن يتركوا هذا الكتاب العزيز من غير أن يفتروا عليه الفرية تلو الفرية والكذبة تلو الكذبة محاولين كما هو ديدنهم زعزعة الثقة في القرآن، والاعتقاد الجازم عند المسلمين بأنه كلام الله الذي أنزله على رسوله، وأنه ما زال غضاً طرياً كما أنزل، ينهل المسلمون من معينه الصافي ونميره الشافي، ويصدرون عن حكمه الكافي [1].

تلقف التيار الليبرالي كثيراً من هذه الافتراءات تحت ذريعة حرية النقد فكان من الشبهات التي أثيرت من قبل بعض مفكريه التفريق بين الطابع الشفهي الذي نطق به النبي ﷺ وبين المكتوب بين دفتي المصحف.

فبينما يذهب فريق منهم إلى صحة وصول المصحف العثماني (الذي جمع في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه) إلينا في عصرنا الحاضر، وأن ما يتداوله المسلمون اليوم

---

(١) جمع جملة كبيرة من افتراءات المستشرقين حول القرآن الكريم وفندها الدكتور عبدالمحسن المطيري في كتابه: دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها. وللدكتور عبد المنعم فؤاد في هذا المعنى كتاب: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام.

بين دفتي المصحف مطابق تماماً للمصحف الذي كتب في عهد عثمان دون زيادة أو نقصان؛ نجد لدى هذا الفريق نفسه تشكيكاً واسعاً في أن ما كتب في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان رضي الله عنهما كان مطابقاً لما نطق به النبي ﷺ، تحت ذريعة أن الجمع كان بأمر السلطة السياسية التي لا يؤمن منها استغلال الجمع لتحقيق مصالح سياسية عن طريق الزيادة في القرآن أو النقص منه وحجب بعض آياته أو سوره، أو تحت ذريعة أن الجمع "تم في مناخ سياسي شديد الهيجان"[1] وتحت ظروف سياسية احتدم فيها الصراع على السلطة واحتاج كل فريق إلى تدعيم موقفة بمستند قرآني[2]، أو تحت ذريعة أن الجمع غايته أنه عمل بشري لا يؤمن عليه الخطأ والسهو الذي هو سمة لا ينفك عنها البشر[3]، خصوصاً أن الفترة المبكرة من الإسلام (عصر تنزل الوحي) كان يغلب عليها الثقافة الشفهية التي تعوزها الوسائل الدقيقة ويقل فيها من يحسن القراءة والكتابة[4]، أو تحت ذريعة أن الأطراف المساهمة في فترة الوحي (كبار الصحابة) يمكن أن يقع عليهم الخطأ أو يصدر عنهم ما يعكس مصالحهم الأنانية أو مواقف تخالف المثل الإسلامية العليا[5]، أو تحت ذرائع أخرى، يعجز أصحابها أن يبرهنوا عليها بدليل يسند هذه الدعاوى أو ينقض ما أجمع عليه المسلمون في هذا الشأن.

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٨٦).

(٢) انظر: في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون (ص ١٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٢٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص ١٣).

(٥) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون (ص ٢٦). والملاحظ على عبد المجيد الشرفي أنه كثير التشكيك في عدالة الصحابة، من ذلك قوله: " يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلمة، ولا سيما فيما يتعلق بمدى وفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادئ الرسالة، وهي التي كانت مدعوة إلى تجسيدها ". (الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٣٩). بينما يذهب أركون إلى أن كلمة الصحابة لم تتشكل إلا لاحقاً لغرض التمجيد والتعظيم (الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل ص ١٣٩). ولعله لم يلحظ ذلك في خطاب النبي ﷺ (لا تسبوا أصحابي) البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤١).

يقول محمد أركون: "ينبغي أن نفكر -بالمعنى العميق للكلمة- بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي - اللانهائية (التي لا تنفد) التي نتغذى منها. وتبدو وجهة النظر هذه حاسمة"[1].

ويقول عبد المجيد الشرفي: " النظرية السائدة تقوم على أن الرسول مجرد مبلغ أمين لما يلقيه عليه جبريل، ولا يتدخل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزه إلى خطاب في لغة بشرية، كما تقوم على أن الحدود الفاصلة بين ما هو قرآن وما ليس بقرآن كانت حدوداً واضحة في أذهان المخاطبين لا سيما وأن السور والآيات تكتب وتحفظ، ثم استغلت هذه الوثائق المكتوبة مثلما استغل ما حفظ في صدور الصحابة في عملية الجمع التي قام بها أبو بكر الصديق أولاً ثم عثمان بن عفان ثانياً حين ألزم المسلمين بمصحف واحد وأمر بحرق المصاحف الأخرى التي كانت متداولة خشية أن يختلف المسلمون في القرآن اختلاف اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل"[2]. بيد أن هذه النظرية لا تلقى قبولاً لديه، حيث إن عملية جمع القرآن بعهديه "لم تخل من الشوائب"[3]، ولم تكن بريئة ولا موثوقة نتيجة وقوع "أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية"[4].

ويذهب محمد أركون إلى أن القرآن قرآنان والوحي وحيان: القرآن الأول الذي أضحى في عداد المحالات الوصول إليه لأنه " ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف إليه مهما فعل أو مهما أجرى من بحوث"[5] ومن ثم فإنه " من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه "[6].

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٩٢).
(٢) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون (ص ١٩-٢٠).
(٣) المرجع السابق (ص ٢١).
(٤) المرجع السابق (ص ٢٣).
(٥) القرآن. من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون (ص٣٨).
(٦) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٩٠).

يقول أركون: "نتأكد أخيراً فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التي تربط بين النص الرسمي المغلق (أي الناجز والنهائي) والخطاب القرآني باعتباره مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة، فقد فُقدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها. إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين الذين شهدوا شخصياً انبثاق الظاهرة القرآنية"[(١)].

وإنما بنى -أركون- هذه النتيجة على مقدمة توهم صحتها عندما قال: " ألحّ هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد"[(٢)]. من غير تمييز وتفريق بين كتابة القرآن وجمعه، ولست أدري لم اتخذ النبي ﷺ كتاباً للوحي؟ وماذا كانوا يكتبون إذاً؟ . وهذه من أركون مغالطة ظاهرة لما علم من حال تلك الفترة، يقول حسن حنفي: " أما الوحي في آخر مرحلة، وهو الوحي الإسلامي، فقد تم تدوينه منذ ساعات إعلانه ومن ثم تم حفظه لفظاً ومعنى دون تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان"[(٣)].

سبب آخر أورده أركون - يستحق بجدارة أن يورد في قائمة النوادر والطرف - حيث يقول: " هذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقاً لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلماً مصوراً يبين لنا الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم لأول مرة. هذا شيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به. ففي ذلك الوقت لم تكن هناك آلات تسجيل ولا كاميرات تصوير"[(٤)].

أما القرآن الثاني، ويعني به - أركون - المصحف " هذا المجلد المادي الذي ألمسه

---

(١) تاريخية الفكر العربي، محمد أركون (٢٢١).

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٦).

(٣) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (ص٢٧).

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٨).

وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى آخر وأقرأه وأفسره بعد أن أقوم بفرائض الوضوء والطهارة "[1] فهو الكتاب الذي تم إنجازه عن طريق الانتقال من " ثقافة شفهية إلى ثقافة مكتوبة "[2]. وهذه المسافة الزمنية التي تفصل بين التلفظ بالآيات القرآنية لأول مرة في زمن النبي، وبين تثبيتها كتابة في عهد عثمان هي ذات أهمية، ولا يستهان بها. ولكن المؤمن التقليدي لا يأبه لكل ذلك وإنما يعتبره ثانوياً[3].

وهذا " الانتقال لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن. . . فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر. ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. قد انتهت بوفاة أصحابها. لقد ضاعت إلى الأبد "[4].

وقد أوجد هذا الانتقال العقل الكتابي، الذي هو بدوره " استسهل الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلاً نقدياً "[5] فكان كارثة على تشكل التراث الإسلامي، وأضحى هو المسؤول عن القيام بتلاعبين اثنين:

" أولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب. ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية والبنيوية والإبستيمولوجية لهذا المرور (= الانتقال) وذلك في ميداني علمي الأنتربولوجيا والألسنيات. . .

وأما التلاعب الثاني فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٩٠).
(٢) العلمنة والدين، محمد أركون (ص٤٧).
(٣) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٧٧) هامش (٤٨).
(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٧).
(٥) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٨٥).

بين الزمكان[1] الأولي والأصلي الذي لُفظت فيه الآيات والأحاديث[2] لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة (= الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصاً "[3].

يقول محمد أركون: " إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد في الطريق... وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية"[4]. ثم يعطي البرهان على هذه النتيجة بقوله: " هذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي "[5].

والمسألة كما يصورها - عبد المجيد الشرفي - لا تتعلق بحسن الظن أو بسوئه بقدر ما تتعلق بالنقائص التي تتسرب إلى الأخبار مهما كان نوعها وبما يعتري الراوي، أي راوٍ، من وهم ونسيان وغلط وتخليط حتى وهو يتحرى الصدق والأمانة ويسعى إلى رواية ما سمعه من دون زيادة أو نقصان، ولن تجد اليوم مؤرخاً جديراً بهذا اللقب يثق في الأسانيد مهما أسبغ على رجالها من صفات الصدق والورع والكفاءة والنزاهة[6].

---

(١) الزمكان هو تحقق وجود الشيء في الزمان والمكان من حيث إن الزمان بعد رابع للأشياء، وأن كل واقعة توجد في الزمان وفي المكان معاً ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٣٦٢.

(٢) أركون لا يفرق بين القرآن والحديث لكونه يعتبر الجميع من كلام النبي. " في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحملاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن. وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم النبي " تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص ٢٨٨).

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٨٥-٨٦).

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٨).

(٥) المرجع السابق (ص ١٨٨).

(٦) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ١٣٧).

وما يطرحه أركون من التمييز بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب منحازاً إلى الشفهي، وزاعماً بأن الكتابة هي السبب في تجميد القرآن الشفهي[1]، ليس لأركون فيه غير النقل والتحوير حيث إنه - وبحسب محمد المزوغي - قد استعارها من دريدا، الفيلسوف الفرنسي "مجنداً لذلك أقوال بعض الفلاسفة من أفلاطون إلى روسو وصولاً إلى أحبار اليهود"[2].

ولهذه الدعوى منطلقات وحيثيات فلسفية جدلية يظهر فيها تناقض التنظير مع التطبيق لكون أولئك الفلاسفة الذين يكرهون الكتابة، ويمعنون في إبداء عيوبها وإظهار نقائصها يعترضهم السؤال التالي: لماذا تكتبون إذن؟ وهلاَّ اكتفيتم بالخطاب الشفهي؟[3].

لكنه الاستلاب الذي يعيشه أركون لكل منتج غربي، والخلط العجيب الذي لا يصل القارئ فيه إلى قول واضح حاسم إزاء الموقف من القرآن سوى نبرة التشكيك والعدمية التي لا تكاد تجد لها عنواناً لديه سوى " عدم التسليم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي"[4]. وكما عبر عنه في موضع آخر: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية"[5].

أيضاً نجد أن أركون يصرح أن مشروعه الفكري يقوم على تحرير النص الأول أي:

---

(١) تعجب من هذا الأثر الذي يسوقه أركون مساق الذم لكتابة المصحف وتدوينه، فمتى كان توثيق الكلام - أي كلام - وحفظه من التغيير مذموماً وذا أثر سلبي؟!.

(٢) العقل بين التاريخ والوحي، محمد المزوغي (ص ١٣٢-١٤٤).

(٣) للتوسع في مناقشة هذه القضية. انظر: المرجع السابق.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٨٥).

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص٢٧-٢٨).

الوحي القرآني، من النص الثاني أي: تأويله وشروحاته، لأن هذا الأخير حجب النص الأول وأسره، مشكلاً بذلك حجاباً كثيفاً حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى التي هي الظاهرة المعجزة على حد تعبير أركون[1]. وقد يكون الكلام معقولاً، غير أننا لا نجد تداخلاً بين الأمرين عند المسلمين، كما يعترف هو بذلك ناسباً له إلى أصحاب النظرة التقليدية.

ويكون الأمر أشد خطورةً إذا كان يقصد بالنص الأول (القرآن قبل الجمع) وبالنص الثاني (القرآن بعد الجمع) وهو ما توحي به بعض عبارات أركون، مع ما عرف عنه من مخاتلة في العبارات وتلبيس في توظيف المصطلحات.

فأركون يعتبر القرآن الشفهي هو الأهم بالنسبة إليه، وأما القرآن الثاني فهو يعده ظلاً له ونسخة لا تعكس بتاتاً القرآن الأصلي[2]. ولم يقل أحد بأن التفاسير والشروح هي نسخة من القرآن الأصلي.

يقول أركون: " إن التمييز الذي أقيمه بين ما قبل النص الرسمي المغلق (أي المصحف) وما بعده لا علاقة له بمشاكل الصحة أو الموثوقية الخاصة بالمصحف العثماني. ولا علاقة له أيضاً بمشاكل التضاد ذي الجوهر اللاهوتي بين الصحة الإلهية للعبارات الشفهية الأولى التي ينبغي علينا أن ننقذها بأي ثمن بصفتها تلك، وبين تدهور المعنى المتعالي لهذه الآيات بعد تدخل الكثير من المفسرين والمستهلكين لها "[3].

وفي نص آخر يعلل أركون سبب عدم وثوقه في المصحف المدون بـ " أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسّخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم.

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٦٦) وقد أحال كلام أركون على (مجلة مواقف عدد ٥٤).

(٢) انظر: العقل بين التاريخ والوحي، محمد المزوغي (ص ١٣٩).

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ١٣٥).

والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى "[1]. على أن على حرب قد استشكل عبارة أركون المتعلقة بتحرير النص الأول من النص الثاني في معرض قراءته التفكيكية لمنهجية أركون[2].

إضافة إلى تفريق أركون نفسه بين ما يسميه (الظاهرة القرآنية) و (الحدث القرآني) وجعله ما بين دفتي المصحف هو من النوع الثاني.

وأيضاً تشبيه أركون القرآن بالتوراة والإنجيل في تأخر التدوين وأهمية التفريق بين الشفهي والمدون[3] فيها جميعاً وجعلها في درجة واحدة في هذا الجانب.

٤ - القول بأسطورة النص القرآني:

الأسطورة مفهوم يدور معناه على معان عدة:

ففي لغة العرب، يعنون بها: واحد الأساطير، والأساطير: "الأباطيل والأحاديث التي لا نظام لها"[4]. وفي المعجم الوسيط: "الأسطورة: الخرافة والحكاية ليس لها أصل. والأساطير: الأباطيل والأحاديث العجيبة"[5].

وجاء في المعجم الفلسفي: "أسطورة: قصة خرافية يسودها الخيال، وتبرز قوى الطبيعة في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة"[6].

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٩).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص ١٠٧).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٨).

(٤) انظر: الصحاح، للجوهري (٢/ ٦٨٤) ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٤٦٠) ولسان العرب، لابن منظور (٤/ ٣٦٣).

(٥) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (ص ١٨، ٤٤٥).

(٦) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص ١٣).

وفي لسان الشرع، وأعني به القرآن الكريم، تكررت هذه اللفظة في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١]، وقوله: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٨٣]، وقوله: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴿٥﴾ قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٥ – ٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل: ٢٤ – ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلاَّ كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ [المطففين: ١٢ – ١٣]، . . . إلخ.

وإن المتأمل في هذه الآيات يجد أن المقصود بالأساطير التي نفاها القرآن عن نفسه، وأطلقها المكذبون به، وصفاً له، وسبباً لعدم إيمانهم به، يعود إلى معاني: الخرافات والأكاذيب والأباطيل[1].

ومن غرائب دعاوى المبطلين، دعوى محمد أحمد خلف الله وهو يستعرض الآيات التي جاء فيها ذكر الأساطير – على كثرتها وتنوع سياقاتها وصراحة عباراتها – عندما يقول: "وإذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير فيه، فإنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير"[2]. ثم يزعم أن القرآن لا ينفي عن نفسه الأساطير وإنما ينفي أن تكون الأساطير من عند محمد، ويثبت أنها من عند الله[3]. !

هذا مفهوم الأسطورة كما هي في لسان العرب، وفي لغة القرآن، بل في المفهوم الفلسفي عند العرب وغيرهم.

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ص٢٣٢) وكتب التفاسير بعامة حول تفسير هذه الآيات.

(٢) الفن القصصي، محمد أحمد خلف الله (١٧٩-١٨٠).

(٣) المرجع السابق (١٧٨).

وأما في الفكر العربي المعاصر، فالمعنى لا يكاد يختلف كثيراً كما سيأتي بيانه في سياق هذا المبحث. وقبل ذلك يحسن عرض الخط الزمني لاستخدام هذا المفهوم فيما يتعلق بموثوقية القرآن الكريم في الفكر العربي المعاصر.

حيث يعد طه حسين من أول وأشهر من طعن في موثوقية القرآن الكريم عندما أخرج كتابه - ذائع الصيت - (في الشعر الجاهلي) الذي زعم فيه أن مجرد وجود خبر إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام - في القرآن الكريم لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة[(١)].

وبغض النظر عن سبب حذف هذا النص من كتابه في نشرته الثانية هل هو تراجع وتوبة أم غير ذلك فقد تلقف هذه الفكرة أمين الخولي ومن بعده تلميذه محمد أحمد خلف الله تحت شعار الفن القصصي، حيث أعد خلف الله رسالته للدكتوراة تحت عنوان (الفن القصصي) تحت إشراف وتشجع أمين الخولي، ونشرت بعد ذلك مع مقدمة مؤيدة للخولي، وقد خلصت هذه الدراسة إلى نفي الحقيقة التاريخية عن قصص القرآن، لأن القرآن في أساسه لم يقصد ذلك. "والتمسك به - التاريخ - خطر، خطر على النبي عليه السلام وعلى القرآن، بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة "[(٢)].

ومن ثم قال خلف الله بوجود القصة الأسطورية في القرآن الكريم، وأنها يمكن أن تقوم على شيء من الخرافات الوثنية[(٣)]. ولا يرى في ذلك غضاضة " إنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأننا في ذلك لا نقول قولاً يعارض نصاً من نصوص

---

(١) انظر: في الشعر الجاهلي، طه حسين (٣٧)، وانظر للضجة التي أثارها الكتاب، وموقف العلماء منه، كتاب (العلمانية في مصر وأشهر معاركها، د. إلهام محمد شاهين، الجزء الثاني ١-١١٨).
(٢) الفن القصصي، محمد أحمد خلف الله (ص٤٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص٧١-٧٢).

القرآن "[1]. لأن الله لم يرد تعليمنا التاريخ، ولأن القصص القرآني لم يقصد إلا الموعظة والعبرة وما شابههما من مقاصد وأغراض[2]. فإذا ما قال المشركون والمستشرقون: إن بالقرآن أساطير. قلنا نعم وليس على القرآن في ذلك من بأس، وإنما البأس عليكم لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده، ولأن هذا سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى[3].

ويظهر أن هدف الكتاب هو حماية القرآن من أن يتناقض مع حقائق التاريخ والواقع والعلم، والرد على المستشرقين الذين يقولون بوجود أخطاء تاريخية في القرآن الكريم بزعمهما - المؤلف والمشرف المقدم -، وحتى لا يُكفر به كما كُفِر بالتوراة من قبل[4]. إلا أن هذا الهدف النبيل - إن وجد - لا يبرر هذا الخطأ الجسيم الذي هو في حقيقته تكذيب صريح للقرآن، وإنكار شنيع لأعظم برهان، يدل على هذا ما مارسه صاحب الكتاب نفسه من تشكيك، بل هو في حقيقته تكذيب لقصة هبوط آدم، وقصة أهل الكهف وغيرهما، ولوجود الجن وحقيقتهم[5].

لقد تعارضت التوراة مع حقائق العلم والتاريخ والواقع ومن ثم كفر الناس بها لكون اليد البشرية قد تدخلت فيها تحريفاً وتغييراً، زيادة ونقصاناً، وهذا ما لا وجود له في القرآن فلم تثبت - بحمد الله - حقيقة تاريخية أو علمية على تناقض مع ما نص عليه القرآن، لأن القرآن كله من عند الله محفوظ من الزيادة والنقصان ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فلا مبرر إذاً لهذا الخوف بل لا حاجة له إطلاقاً متى كان البحث موضوعياً ملتزماً الحياد والنزاهة.

---

(١) الفن القصصي، محمد أحمد خلف الله (ص١٨٠).

(٢) المرجع السابق (ص٢٥٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١٨٢).

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"، د. أحمد الطعان (ص ٥٤٩-٥٥٠). الفن القصصي (المقدمة، ٤٤).

(٥) الفن القصصي، محمد أحمد خلف الله (ص ١٨٧، ٥٦).

فتحت هذه الخطيئة الجريئة الباب لأرباب الفكر الليبرالي العربي، اللاهثين خلف السراب في سبيل البحث عن كل ما من شأنه التشكيك في موثوقية القرآن ويقينيته، لغرض تعطيل العمل بالقرآن أو أن يكون ذا أثر في حياة الناس وتصوراتهم، بما لا يتوافق مع ترسبات الفكر الغربي، الفقير في روحه، التائه في يقينه، المتشبع شكاً وريبة، والمستبعد لكل حقيقة أو تشريع لا يكون مصدرها ذات الإنسان.

عد هؤلاء ما قام به محمد أحمد خلف الله تنويراً وتجديداً، وحظي بثنائهم ورضاهم[1]. وإن عابوا عليه بأنه لم يكن مسلحاً بالمنهجيات الحديثة التي تدفع بآفاق البحث إلى مستوى متقدم[2]، حيث لا يكفي أن تكون الأسطورة مقصورة على قصص القرآن وأخباره، بل القرآن في حقيقته قائم على الأساطير والمجازات والخيالات "فالقرآن يقول كل شيء دون أن يقول شيئاً"[3]. "إن القرآن - كما الأناجيل - ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف"[4].

وأصبح يتردد كثيراً وصف القرآن بأنه أسطورة، أو مجموعة من الأساطير، أو أنه ذو بنية أسطورية، أو أنه يسهم في أسطرة التاريخ، أي: يزيح تاريخيته ويضفي عليه معنى تبجيلياً مفارقاً، فهو إذن نوع من الأسطورة والأيدلوجيا، أو نوع من التفكير

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٢)، الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (١٨٨).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٢٠٢).

(٣) انظر: النص القرآني، الطيب تيزيني (ص٢٤٣).

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢٩٩).

الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة شكلاً ومعنى[1].

نجد هذه العبارات في كتابات أركون[2]، وحسن حنفي[3]، ونصر أبو زيد[4]، وعبد المجيد الشرفي، وعزيز العظمة[5]، وصادق جلال العظم[6]، وعلي حرب[7]، وسعيد القمني[8]، والصادق النيهوم[9]، وتركي الربيعو[10]، وغيرهم.

ويعد أركون من أكثر من لاك هذا اللفظ واصماً القرآن به في عدد من كتبه، يقول: "إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هنا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي - التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)"[11]. يقرر أركون في هذا النص أن بنية القرآن أسطورية، وأن تعبيره أسطوري رائع.

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، د. أحمد الطعان (ص ٥٥٣).

(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (١٠) والفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون (٣٣، ٩٢) ويراجع الإسلام والحداثة، ندوة (ص٣٤).

(٣) انظر: الإسلام والحداثة، ندوة (ص ٢٧٦) ومقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة، حسن حنفي (١٩-٣٢).

(٤) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص٤١).

(٥) انظر: العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (ص٧٠).

(٦) انظر: نقد الفكر الديني، د. صادق جلال العظم (ص ٢٦).

(٧) نقد النص، علي حرب (ص ٧٦).

(٨) له كتاب بعنوان: (الأسطورة والتراث) تدور فكرته الرئيسة على هذه القضية. وله أيضاً كتابان: (رب الزمان) و (قصة الخلق) يدوران حول الفكرة ذاتها.

(٩) انظر: إسلام ضد إسلام، الصادق النيهوم (٢٦٨-٢٦٩).

(١٠) في كتابه الأرض اليباب: محاكمة الفكر الأسطوري العربي، الذي تدور فكرته العامة لإثبات هذه القضية.

(١١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٢١٠).

وهذا الوصف من أركون لبنية القرآن ليس وصفاً عابراً، بل هو من صميم أهداف دراسته، للتمييز بين المعرفة الأسطورية، التي يمثلها القرآن -في زعمه- وبين المعرفة العقلانية الحقيقية التي ينفيها عن القرآن. يقول أركون: " أحد أهداف الدراسة التي أقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة... من خلال الفروقات التعبيرية بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه، وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي "[1].

وهذه المهمة التي فشلت جميع الديانات والحضارات ومن بينها الإسلام في الوفاء بها، في انتظار قيام أركون بذلك!. فـ" الانتقال من حالة الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الإيجابي (الواقعي) لم تنجز نهائياً، وبشكل كامل، في أي حضارة من الحضارات... "[2].

ولذا " ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس... ثم ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة) شكلاً ومعنىً جديداً... لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش والوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن"[3]. هكذا ينظر أركون للقرآن الكريم، وهذه منزلته لديه! وهذا معياره الذي يميز فيه بين الحق والباطل.

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ١٦).
(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون (ص ١٢٦).
(٣) المرجع السابق (ص ٢٠٣).

ثم يلبس الحقيقة عندما يزعم أنه إنما قال بهذا القول لكون القرآن لا يمكن أن يؤدي دوره، ويكسب جدته، ويحافظ على مكانته، إلا إذا نزعت منه حقيقة المعنى، وأثبتت له أسطورة المحتوى. ومن هنا كان إذعان البيئة المكية والمدنية بعد ذلك للنبي ﷺ متوقفاً على هذا النوع من الخطاب الأسطوري المصاحب لدعوته وسيرته. يقول أركون: " من المعلوم أن الوظيفة النبوية (والخطاب النبوي) لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يشكل بنية انتربولوجية للمتخيل على العقلاني الوضعي، والمقدس بصفته قوة لضبط العنف على الدنيوي بصفته فضاء تنتشر فيه قوى التبعثر والتنافس (على السلطة، والتملك) "[1].

وبغير هذه النظرة يصبح الوحي والقرآن -في نظر أركون- بالياً مستهلكاً، منعدم الأثر والتأثير، لكونه فُهِمَ فهماً يغاير حقيقته، ويذهب فرادته وتميزه " إن الوحي كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يُتجاوز من قبل الثورات الحديثة. ولكن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة فإنه قد أصبح بالياً مستهلكاً ومُتجاوزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة "[2]. فالمعيار ليس الحق الذي جاء من عند الله، أو نتائج البحث الموضوعي القائم على الحجة والبرهان، وإنما هو الفكر الحديث والثورات الحديثة (الغربية) بطبيعة الحال، ولو كانت قد لفظت وبادت حتى في محيطها وبيئتها التي نشأت وترعرعت بين جنباتها.

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٦٤). وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون (ص ٨٦).

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٩٣).

ثم ينعي على الخطاب الإسلامي أنه لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ. إنه يخلط بين هذين الطرازين من المعرفة وينتقل من الواحد إلى الآخر دون أي انزعاج أو تساؤل ابستمولوجي ودون أن يشعر بأية مشكلة. إنه لا يزال بعيداً جداً عن تاريخانية القرن التاسع عشر الأوربية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية. إنه قد حرم نفسه من مفهوم أساسي بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية على السواء[1].

يذكر أن أركون قد حاول أن يلطف عبارته بأن القرآن خطاب أسطوري البنية، جراء ردة فعل مؤلمه -بحسب عبارة أركون- ممن وصفهم بـ "علماء مشهورين محترمين معروفين برسوخ علمهم وصفاء نيتهم وإخلاص إيمانهم" غير أنه اعتذر لهم بأنهم وقعوا في: "سوء الفهم والتورط في أحكام سريعة على أشياء لم يعرفوها حق المعرفة"[2].

فكيف يتم التخلص من سوء الفهم المزعوم! ومتى نصل إلى معرفة عبارته حق المعرفة! لندع أركون نفسه يبين مراده من هذا المفهوم، ثم نثني بفهم شارح أركون ولسانه العربي، المبين لفكره، والمترجم لكتبه، والذي زكى هو فهمه وأثنى على علمه.

يذكر أركون أنه يجد صعوبة في التمييز بين الرؤيا الأسطورية والخرافية[3]. ثم ينقل عن قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية أن مادة (mythe) تحظى بسبعة معان مختلفة تتراوح ما بين: (معنى حكاية الأزمنة الخرافية التي تروي قصص الأبطال والآلهة، مصاغة بشكل مجازي أو رمزي، والتي تعبر عن تعميمات تاريخية وجسدية

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٦٨).

(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٩).

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٢١١).

وفلسفية واجتماعية كبرى) ومعنى: (ما هو مخيال تماماً، وعار عن الصحة بإطلاق - ما هو كاذب-)"[1]. وهذه المعاني السبعة لا تخرج عن أن الأسطورة تنافي الواقع والحقيقة.

ثم إننا نجد أن أركون يجعل الأسطورة في مقابل التاريخ[2]، والمعرفة الأسطورية على نقيض من المعرفة العقلانية[3]، والفكر الأسطوري مغاير للفكر الواقعي[4]. ويصرح بأن الأسطورة تحمل الخرافة في بنيتها وأهدافها. ثم هو يؤيد صحة ترجمة عادل العوا لعبارته المثيرة بأن "القرآن خطاب أسطوري البنية" بقوله: " "إن الترجمة صحيحة وسليمه لغوياً"[5].

أما هاشم صالح "وهو المتمرس بفكر أركون الخبير بنصه" -بحسب تعبير علي حرب -[6] فإنه يجلي المقصود بالأسطورة - استجابة لطلب أركون نفسه-[7] في شرحه وتعليقه على أحد كتب أركون، يقول: "... - باختصار كان يأخذ (أي التفسير الإسلامي الكلاسيكي) العبارات المجازية (أو الأسطورية) على محمل الجد ويحاول أن يكتشف مقابلاتها في الواقع التاريخي. فمثلاً كان يعتقد أن مضامين القصص التوراتية أو القرآنية ذات طبيعة تاريخية حقيقية، ومن ثم فقد بذل جهوداً مضنية لمعرفة من هم يأجوج ومأجوج، أو الخضر، أو أهل الكهف، أو ذو القرنين،

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٢١١).

(٢) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٦٤). وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون (ص ٨٦). الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٢٠٤).

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ١٦).

(٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ١٢٦).

(٥) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص١٠).

(٦) انظر: نقد النص، علي حرب (ص١١٣).

(٧) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٩).

. . . إلخ. لم يكن القدماء يعرفون أن زمان القرآن ومكانه هو زمان ديني: أي متعالٍ وأسطوري يتجاوز التاريخ ولا يعبأ بإكراهاته وقيوده، وليس واقعاً محسوساً قابلاً للحساب كالزمن الأرضي والجغرافيا الأرضية. والسبب بسيط: فالوعي التقليدي يسبح هنيئاً مريئاً في الزمان الأسطوري والجغرافيا العجائبية ويخلط بين الواقعي والخيالي بكل سهولة دون أن يشعر بأي مشكلة. . . بل إن الأسطوري يبدو أشد واقعية لديه من الواقع الحقيقي "[1].

ويحاول هاشم صالح أن يخفف حدة عبارة أركون عن طريق التفريق بين الأسطورة والخرافة، وهو التفريق الذي اعترف أركون نفسه بعدم قدرته عليه. فيقول: " ومما يدل على أن الأسطورة أو التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليست وهماً أو خيالاً صرفاً كله، وإنما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال. وهذا هو التعريف الأنتربولوجي الحديث لكلمة أسطورة. ولذلك ينبغي على القارئ العربي أن لا يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة (أسطورة) أو (وعي أسطوري) أننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها. إنما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات. إنه موجود وفعال ومجيش للجماهير (خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة) مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر "[2].

ثم يوضح الفرق بين الأسطورة والخرافة فيقول: " الأسطورة غير الخرافة. . . فالأولى لها نواة في الوجود والواقع في حين أن الثانية مختلقة تماماً "[3].

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون هوامش المترجم وشروحاته (ص ١٠٤ غ).
(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (هامش ص ٣٥).
(٣) المرجع السابق (هامش ص ٢١١).

أيضاً: " كل أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة، ثم يكبرها الخيال وينميها "[١].

وعلى كل حال فقد كانت هذه العبارة سقطة ظاهرة لأركون لا لكونها تمثل نشازاً في مشروعه، لأنه قائم على هذه الفكرة أساساً، وإنما لكونها تتميز بوضوحها خلافاً لأسلوب أركون وعباراته المراوغة. ولذا حاول أن يتملص منها عن طريق إلقاء تبعتها على مترجمه عادل العوا[٢] قبل أن يعود ليصحح الترجمة ويلقي بالتبعة على واقع المجتمع العربي الذي ما زالت أسماعه تعاني حساسية ضد مثل هذه العبارة التي لم يألفها بعد[٣].

وفي السياق ذاته يأتي حسن حنفي ليعطي بعداً جديداً للقول بأسطورة القرآن الكريم، فالقرآن - في نظره - لا يقرأ إلا على أحد بعدين، فإما أن يكون محتواه غارقاً في الأسطورة والخيال البعيدين عن الواقع والحقيقة، وإما أن يحكم عليه بالتاريخية على معنى ربط النص بالواقع الزمني القصير المتمثل في فترة نزول الوحي، والواقع المكاني الذي عاش فيه الرسول ﷺ فحسب، دون تجاوز زماني أو مكاني لهما. ولا يرى حسن حنفي خياراً ثالثاً! يقول: «إن النص يتراوح بين قطبين: الأسطورة من ناحية، والتاريخ من ناحية، فإما أن يذهب النص إلى الأسطورة، وفي هذا تذهب التاريخية، وإما أن يذهب إلى التاريخ ومن ثم نبتعد عن الأسطورة»، إلى أن يقول: «النص هو باستمرار جدل بين الخير والشر، بين الوهم والعقل، بين الخيال والواقع»[٤]. إذاً فالأسطورة التي يرتضيها وصفاً للقرآن هي بمعنى الوهم والخيال المقابلان للعقل والواقع.

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (هامش ص ٢١٠).

(٢) انظر: مقال أنور بدر في صفحة "أدب وفن" من صحيفة "القدس العربي" اللندنية/ الجمعة ٢٦ مارس ٢٠٠٤م. العدد (٤٦١٥).

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص١٠).

(٤) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٧٦).

أما سعيد القمني صاحب كتاب (الأسطورة والتراث) فيذهب إلى أن " الباحثين في تراثنا لم يهملوا القديم من هذا التراث إلا لأنه أسطوري، ولم يهملوا الأسطورة إلا لأنها تعنى بالخرافات واللامعقول وأقاصيص الآلهة "[1]. ويقر بأن الأساطير في الفهم الكلاسيكي تعني: مجموعة خرافات وأقاصيص. وموضوعها إضافة للآلهة يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان اللذين صيغت فيهما، وشكل الأنظمة والمستوى المعرفي، وهي في الوقت ذاته تشكل ثقافة عصرها. وتمت صياغتها في قوالب أدبية ذات خصوصية، توارثتها الأجيال وعدلت فيها وأضافت إليها. بينما يفهمها هو بأنها تشتمل على حقائق تنكشف بوضوح بعد ربطها بشرطها التاريخي، ويمكن أن تشكل أيديولوجيا، أو نظرية ثورية[2]. وهو في هذا لا يخرج عن الأفهام السابقة للأسطورة.

وقريباً من لفظ الأسطورة ما يذهب إليه محمد عابد الجابري من كون قصص القرآن لا تعبر عن حقائق تاريخية وإنما هي من قبيل ضرب المثل[3]. فضرب المثل والأسطورة يجمعهما عدم وجود حقيقة للشيء المذكور، ونفي الحقائق من القرآن ودعوى مجازيتها هو أعظم باب ولج منه المنحرفون والمحرفون لدين الله تعالى.

وينظر الخطاب الليبرالي إلى أن إسقاط صفة الأسطورة على القرآن الكريم يعود بفوائد ويحقق غايات. فهي منظومة تفسيرية للواقع والمشاهد، ولها قيمة توضيحية وتثقيفية للوعي الجماعي، وتشتمل على بعض الحقائق التي ربما شكلت أيديولوجيا أو نظرية ثورية كما في نص القمني السالف.

يقول علي حرب: " الأسطورة أو الخرافة كما تفهم اليوم ليست من قبيل الترهات

---

(١) الأسطورة والتراث، سعيد القمني (٢٣).

(٢) المرجع السابق (٢٤-٢٦).

(٣) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عابد الجابري (١ / ٢٥٩).

أو الأباطيل، ولكنها نظام للوصل والفصل، أو نظام للحل والربط، أو للتحليل والتحريم إذا جاز التعبير. إنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقاً لنفس المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي والربط بين المشاهد والمتخيل "(١).

ويقول أركون: " إن لمفهوم الميث (الأسطورة) قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجِّل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي "(٢).

من جهة أخرى يشن الخطاب الليبرالي هجوماً عنيفاً على من يثبتون أن القرآن وحي من الله ويسمهم بأنهم يرومون العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس، أي العودة إلى زمكان (زمان+مكان) كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة، هذه القراءات لا تميز بين المعرفة والإيمان، وإنما تدعي التوصل إلى المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي، بينما تتيح الدراسات الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة لنا القيام بقراءات مختلفة جداً عن تلك القراءات التي خلفها التراث التفسيري الكلاسيكي(٣).

يقول أركون: " إن معالجة الفترة المحدودة على هذا المنوال معالجة تاريخية انتقادية لم تبدأ بفرض ذاتها إلا منذ القرن التاسع عشر بنتيجة سعة اطلاع (المستشرقين). ولم تنجح هذه المعرفة الوسيعة من إثارة ارتياب المسلمين واحتجاجهم وقد ظلوا متعلقين بتصور هو أقرب إلى الأسطورية فيما يتصل بـ(بواكير الإسلام)، وإن أحدث البحوث لتجنح إلى تجاوز التعارض المسرف الصلابة والمستمر منذ زمن بعيد بين تاريخ ذي نزعة وضعية حريص وحسب على الحوادث المؤيدة بوثائق صحيحة، وبين تاريخ تقي

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٧٦).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٢١٠).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٣٣-٣٥).

يخالف الحدود المشخصة في المكان والزمان. إن الأسطورة هي أحد طرز التعبير عن الحقائق التي تعيشها الجماعات[1].

وأبو زيد من خلال تحليله للصراع الفكري القائم بين موقفين من النص يصف الأول بأصحاب " القراءة طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة " وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين. ويصف الثاني بأصحاب " القراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني " وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين. ويتبنى أبو زيد الموقف الثاني[2].

ولذا فالخطاب الليبرالي يسمي الموثوقية التي عليها المسلمون تجاه كتاب ربهم وسنة وسيرة نبيهم وتاريخ حضارتهم بـ(أسطرة التاريخ) أي إعطاء صورة خيالية غير مطابقة للحقيقية عن تلك الموضوعات بقصد التعمية والتضليل وتكثير الأتباع، وعدم وضعها موضع النقد الفاحص لجوانب القوة والضعف والصواب والخطأ. وهذه لعمر الله فرية كبرى وكذبة أخرى كون المسلمين شكلوا أكبر علم لدراسة النصوص الشرعية وتاريخ الجيل الأول، عن طريق ما يعرف بعلم الدراية والرواية وعلم دراسة الأسانيد والمتون، وهو العلم الذي ابتكره المسلمون وبرعوا فيه إلى حد أذهل البعيد قبل القريب حتى عد ذلك من خصائص المسلمين ومآثرهم، وأصبح مشهوراً عند المسلمين مصطلحات كثيرة تتعلق بنقد الأسانيد والمتون أو الرواية والدراية من مثل: الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، والمتواتر والمشهور والآحاد، والمتصل والمنقطع، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والشاذ والمنكر، والمقلوب والمضطرب، والمرفوع والموقوف والمقطوع، والمتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف، والمصحف والمحرف، والمرسل والمعضل والمدلس.

---

(١) الفكر العربي، محمد أركون (ص ٦٤).

(٢) انظر: الخطاب الديني رؤية نقدية، نصر أبو زيد، (ص٨).

وهذه كلها مصلحات نقدية يتوصل بها إلى التمييز بين المقبول والمردود من الروايات المنقولة، وهو ما ينقض ما يدعيه المبطلون من غياب الحس النقدي، وغلبة التصديق الأسطوري لدى المسلمين.

وأما آثار هذه المقولة الخبيثة، والمنهجية الآثمة فهي كثيرة خطيرة، معها لا يبقى للقرآن أي أثر في حياة الناس، وبها لا يتضمن القرآن محض حقيقة أو برهان، وبسببها يستوي الموحدون في عبادة ربهم والعابدون للصليب والأوثان.

يقول علي حرب: " لا مراء أن النقد، كما يمارسه أركون والآخرون، سيؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعريته آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية "[1].

ويقول: "ماذا يبقى من الدين إذا انتفى منه جانبه القدسي وبعده الغيبي أو محتواه الأسطوري "[2].

وأسوق بعض الأمثلة من كلام منظري هذه الفرية ليتضح الأثر التطبيقي والنتيجة الطبعية التي يبلغها هذا المنهج، والمدى الذي يراد أن يصل إليه أثر هذا القرآن الكريم.

يقول محمد أركون: " الجزء الخرافي في سيرة النبي هو الأكثر إضاءة وأهمية، إذا ما أردنا القيام بدراسة النشأة التاريخية والبسيكولوجية للوعي الإسلامي "[3]. إذاً فالوعي الإسلامي من أساسه قائم على الخرافة والأسطورة في نظر أركون.

ويقول: " إن أساطير غلغاميش والإسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداءً واضحة في القرآن. يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة

(١) نقد النص، علي حرب (٢٠٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٢١١).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٧٦).

والأناجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة "[1]. إذاً فليس القرآن عند أركون إلا خليطاً من الأساطير القديمة سواء ما كان منها مذكوراً في الكتب السماوية الأخرى أو حتى في الكتب البشرية الوضعية.

إنها مقولة المشركين الأولى تعود بلون آخر ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴿٥﴾ قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾ [**الفرقان**: ٥ - ٦].

أما سعيد القمني فيقول في نص يقطر شكاً وريبة في حقيقة ما ينطق به القرآن الكريم صريحاً، وما يخبر به الكتاب الحكيم جلياً، ويجعل من هذه الأسئلة التي يطرحها، مسوغاً لإثبات تضمن القرآن للأسطورة! لمخالفة محتواه للمعقول والواقع في زعمه: "كيف نصنف دابة البراق - التي حملت الرسول ﷺ من مكة إلى القدس - تصنيفاً علمياً يضعها من فصيلتها الحية، وكيف نحدد تحديداً دقيقاً أمة يأجوج ومأجوج بين الشعوب، وتحديد مواطنها، وهي أمة يتحدد معها مصير العالم، ويجب اتخاذ مواقف مناسبة إزاءها (بالمعقول؟) ثم لا شك أن أي مؤمن وأي شاك، ستطيب نفسه إن تمكن من تفسير الحكمة الإلهية في إهلاك شعب مقابل ناقة تلدها صخرة!! كما لا جدال أن إيجاد تفسير معقول لإفناء قوم نوح في ضوء المعقول الآني الذي يفرض حرية الاعتقاد، سيكون مريحاً لكثير من النفوس الحيرى والقلقة "[2]. وإنما أقلق هذه النفوس وأصابها بالحيرة ضعف إيمانها بالغيب الذي جعله الله أول وصف للمؤمنين كما في صدر سورة البقرة، وطغيان المادية التي لا تؤمن إلا بالمحسوس المشاهد. والتعامل مع الكلام الرباني كما يتعامل مع النصوص البشرية، والمساواة بين القرآن المحفوظ وبين بقية الكتب السماوية التي طالتها يد التحريف والتغيير.

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٨٤ هامش ٢٠).

(٢) الأسطورة والتراث، سعيد القمني (ص٢٧).

أيضاً يذهب القمني إلى أنه لا توجد أي آثار تدل على وجود شخصية إبراهيم عليه السلام، أو إسرائيل، أو داود، كما لايوجد أي دليل على غرق جيش بأكمله بضربة عصا، أو وجود شخص فاتن اسمه يوسف، أو وجود مملكة يقوم عليها داود أو سليمان. لأن كل ما سبق إنما هو حديث ديني ليس عليه أي دليل علمي، ولا يمكن احتسابه حقيقة على مستوى المنهج والتفكير العلمي، فالقرآن في نظر القمني ليس مرجعاً لأحداث التاريخ وليس سجلاً لتجارب العلم والمعرفة[1]. تنزه كتاب الله عن هذه الفرية وتعالى عن هذا الإفك والضلال المبين ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [**فصلت**: ٤١ - ٤٢].

وفي كلام مشابه يقول صادق جلال العظم[2]: " جاء في القرآن مثلاً أن الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، وهو ما دعا الله إلى طرده من الجنة. هل تشكل هذه القصة أسطورة أم لا؟... هل يفترض من المسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه (أنها كلام منزل) لا بد من القول أنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية... وإن لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون إذن، إن لم تكن أسطورة جميلة؟ هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات

---

(١) انظر: كتاب رب الزمان، للقمني (ص ٣٢، ٣٣، ٣٦، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٠، ١٦٧) و (قصة الخلق ص ١٤٤، ١٤٨) و (الأسطورة والتراث ص ٣٢٧). وانظر أيضاً: (العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان ص ٥٥٥-٥٥٦).

(٢) صادق جلال العظم مفكر سوري ولدفي دمشق عام ١٩٣٤م درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت وأكمل تعليمه في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعتبر من الماركسيين العرب الأوائل، وقد مارس التدريس أستاذاً في الولايات المتحدة ودمشق والأردن ورأس تحرير مجلة الدراسات العربية الصادرة في بيروت.

مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً (غير مرئي أحياناً) باعتبارها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء؟ "[1].

أما هشام جعيط فيقول: " معجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً، وإنما روي بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنها واقعة جرت "[2].

ويقول أيضاً: " كل منطق القرآن ضد فكرة تجلي الله ذاته، وما وجد في النص المقدس من تأكيدات على كلام الله لموسى أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط، إنما هو استرجاع للتراث اليهودي القديم حيث كانت الأنتروبومرفيا طاغية. وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهودي "[3]. ومن كلامه أيضاً: " وما نعرفه عن موسى ضبابي إلى درجة أن من الممكن الشك في وجوده جملة "[4]. وما يقوله جعيط هنا محض تكذيب للقرآن الكريم، وتشكيك فج في حقيقة ما يخبر به هداية وعبرة للعباد، وتثبيتاً لفؤاد النبي عليه الصلاة والسلام، وهو الأمر الذي قاد إليه هذا الزعم الفاسد من وجود الأسطورة والخيال في كتاب الله، فلا يكون التصديق بمحتواه لازماً للعباد. بل هو مسلوب الموثوقية والحقيقة القطعية، تعالى الله وتنزه كتابه عما يقوله المبطلون، ويفتريه المفترون.

وإذا كان طه حسين ومحمد خلف الله وأركون والعظم وغيرهم قد تجرؤا على التصريح بوقوع الأساطير في القرآن الكريم، فإن محمد عابد الجابري لم يكن بعيداً

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق العظم (ص٢٥-٢٦).
(٢) الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط (ص٢٩).
(٣) المرجع السابق (ص٥٣).
(٤) المرجع السابق (ص١٢٤).

عنهم في النتيجة وإن خالفهم في الطريقة أو هذب العبارة ولطفها[1]، فهو يزعم أن سياق القصص في القرآن الكريم لم يقصد به التدوين التاريخي ولا يلتمس فيه مطابقة الواقع التاريخي، وإنما هي أمثال مضروبة يراد منها العبرة والعظة، فـ" كما يضرب القرآن المثل برجل أو جنتين من دون تحديد، وكما يجري حواراً بين أهل الجنة وأصحاب النار، والقيامة لم تقم بعد، فكذلك الشأن في قصص الأنبياء التي يذكرها؛ إنها للذكر أي: للموعظة والعبرة. وهكذا فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال التي تُضرب لموقف أو حال، لأن المقصود بالمثل ليس أشخاصه بل مغزاه، فكذلك القصص القرآني في نظرنا. والصدق في هذا المجال، سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة لا يُلتمس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده "[2].

وأخيراً يبقى السؤال الذي يوجه لمن يزعم اشتمال القرآن على الخرافات والأساطير، هل قصر علم الله عن إيراد أحداث حقيقية وقعت من قبل فيقصها على نبيه وعباده بدلاً من هذا، ثم ألم يخبر الله جل وعلا أنه إنما يقص على نبيه القصص تثبيتاً لفؤاده، وتسلية لقلبه، فهل كان النبي عالماً بأنها أساطير؟ أم كان الأمر عليه ملتبساً حتى جاء هؤلاء ليظهر لهم ما كان خفياً على رسول الله؟ أيضاً ألم يخبر الله عن المشركين أنهم إنما كفروا بالقرآن بسبب دعواهم أنها أساطير الأولين، ولم تكن هذه الدعوى حجة لهم تنجيهم من العذاب الموعودين به من عند الله لأن الله كذب هذه الدعوى ونفاها عن كتابه في آيات كثيرة أوردنا بعضاً منها أول هذا المبحث.

---

(١) بعد أن ذكر الجابري دراسة خلف الله (الفن القصصي في القرآن) والنتائج التي توصل إليها؛ قال: "ومع أننا لا نختلف كثيراً حول هذه النتائج إلا أن طريقنا إليها يختلف عن طريق خلف الله". مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عابد الجابري (١/ ٢٥٩) هامش (٤).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عابد الجابري (١/ ٢٥٨).



الفصل الثالث

موقف الليبرالية من تلقي الوحي وتفسيره



الفصل الثالث
موقف الليبرالية من تلقي الوحي وتفسيره

يندرج الموقف الليبرالي من تلقي الوحي وتفسيره في سياق موقفهم العام من الوحي، ذلك الموقف الرافض لكل سلطة لا يكون مرجعها ذات الإنسان.

والوحي - وفق هذا المفهوم - يعد سلطة عليا مصدرها ليس ذات الإنسان وهي توجب على أتباعها التسليم والخضوع لها، والتسليم والخضوع بهذا المعنى غير مقبول في الفكر الليبرالي، حيث يرفض " الانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها، فضلاً عن أنها تستثقل الأخذ بها. . إذ إنها تستند في طبيعتها وماهيتها إلى إطلاق الحرية من ناحية -وهذه لا تحتكم إلى الشريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها- وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية بعيداً عن أي سلطة سواء أكانت سلطة دينية أم غير ذلك "[1].

ومن ثم تعددت أو تدرجت مواقف الليبراليين العرب من الوحي ونصوصه.

---

(١) في الخلاص النهائي، فهمي جدعان (ص ٩٨).

• فبينما يذهب بعضهم إلى التشكيك في وقوع وحي من الله إلى رسله ابتداءً، يعمل فريق منهم على ضرب مفهوم الوحي وتفسيره بما يفضي إلى إنكاره (حقيقةً) تحت غطاء الإقرار بوقوعه (صورياً) كي لا يكون الأمر خارج دائرة التقبل، غير أن هذين المسلكين الواضحين يجد المسلم تجاههما نفوراً فطرياً، ورفضاً أولياً، وتبقى دائرة التأثر بذلك محدودة بحدود القائلين بها؛ ممن هم على خصام ظاهر مع الدين واستنكاف متتابع عن التسليم والخضوع لله رب العالمين.

ومن هذا المنظور تأتي المرحلة الثالثة وهي تجاوز هاتين المرحلتين - صورياً على الأقل - إذ تقوم هذه المرحلة على الانسلاخ التام والتحرر الكامل من جميع المعاني التي فسرت بها نصوص الوحيين عبر تاريخ المسلمين كله بما في ذلك عصر النبوة والخلافة الراشدة.

ويكون هذا التحرر تارة تحت ذريعة حرية البحث والاستنباط والفكر وأن البشر متساوون في فهم معاني الوحي ليس لفئة منهم ادعاء موافقة المعنى الحق دون غيرهم إذ إنه لا كهنوت في الإسلام وليس في الإسلام رجال دين يحتكرون لأنفسهم حق تفسير وفهم كتاب الله كما هي الحال عند النصارى قبل الثورة على الكنيسة ورجالاتها.

وتارة أخرى تحت زعم خلو المبنى من المعنى، أو أسبقية اللفظ على المعنى، ومن ثم صحة جميع التفسيرات ووقوفها في مسافة واحدة من الحقيقة استناداً إلى (نسبية الحقيقة) و (تطور المعنى) المفضيين إلى نفي أن تكون النصوص متضمنة حقيقة ثابتة أو معنى مطلقاً يمكن أن يدرك ويركن إليه على أنه مراد الله -عز وجل- من كلامه أو مراد رسوله ﷺ من حديثه.

ويمكن أن تعتبر هذه المرحلة المشروع الأكبر لليبرالية في العالم العربي في جانبها الفكري، حيث استغرقت - و ما تزال - جهوداً كبيرة ومشاريع متنوعة ووظفت من أجلها

تيارات متباينة تم تهجينها وصهرها في قالب واحد لتحقيق الهدف المنشود المنوه إليه آنفاً[1].

* * *

أطلق على هذه الظاهرة أو المرحلة (التأويلية الجديدة) أو (التأويلية المعاصرة) والتي عرفتها إحدى الباحثات بأنها: " تيار فكري، بتري، تجددي، ذو أصول غنوصية وفلسفية دخيلة على اللغة العربية، وهو يتخذ من نقد نصوص الوحي وسيلة لهدم الدين واللغة والأخلاق، يدعو إلى موت الإله بنفي أسمائه وصفاته، وتأليه الإنسان باكتمال عقله واغتنائه عمن سواه، وهذا المعبود هو القارئ "[2].

---

(١) من الكتب التي عنيت بهذا الموضوع تقريراً له:
١- كتب أركون وخصوصاً (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) و (الفكر العربي قراءة علمية) و (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).
٢- كتب نصر حامد أبو زيد وخصوصاً (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) و (النص والسلطة والحقيقة) و (نقد الخطاب الديني) (إشكاليات القراءة وآليات التأويل).
٣- كتب حسن حنفي وخصوصاً كتبه (من العقيدة إلى الثورة) و (التراث والتجديد) و (مقدمة لرسالة سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة).
٤- (نحن والتراث) و (التراث والحداثة) د. محمد عابد الجابري.
٥- (نقد النص) و (نقد الحقيقة) لعلي حرب.
٦- (الوحي والقرآن والنبوة) د. هشام جعيط.
٧- (الفن القصصي في القرآن) د. محمد أحمد خلف الله.
٨- (تاريخية التفسير القرآني) د. نائلة السليني.
٩- (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) د. محمد شحرور.
١٠- (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) و (لبنات) و (تحديث الفكر الإسلامي) د. عبد المجيد الشرفي.
١١- (سلطة النص) د. عبد الرحمن عبدالهادي.
١٢- (نقد الفكر الديني) د. صادق جلال العظم.
١٣- (في قراءة النص الديني) د. كمال عمران وآخرون.
١٤- (إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر أبو زيد نموذجاً) د. إلياس قويسم.
١٥- (النص الديني والتراث الإسلامي) د. أحميدة النيفر.

(٢) مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، لطيفة المعيوف ص (٢٦).

وقد يطلق عليها أيضاً (القراءات المعاصرة للنص) أو (القراءات الجديدة للنص الديني)[1].

ينادي هذا التيار بنقد العقل الإسلامي والعربي، وتجديد الخطاب الديني، بهدف تطوير الدين، عن طريق الوصول إلى فهم جديد للقرآن والسنة وتفسير حديث لا يتعارض مع الواقع ولا يتصادم مع الآخر، حيث يتم تطويع معاني النصوص الشرعية للواقع الذي هيمنت عليه الحضارة الغربية المعاصرة، ويُسوِّقُ من خلال الفهم الجديد للنصوص الشرعية لدين جديد يحظى بقبول وتأييد من قبل الأمم الأخرى، وما لم يحقق الفهم الجديد هذين الشرطين فيبقى موسوماً بالفهم المتشدد المنغلق الأصولي الأرثوذوكسي البائد الذي لم يعد صالحاً لمثل هذا العصر.

في تجاهل ظاهر إلى أن القرآن الكريم هو الدستور الأول للإسلام، ومحمداً ﷺ الذي أوصل لنا هذا الكتاب، هو الفقيه الأول فيه، والمفسر الأول له والمنفذ الأول لكل ما حوى من تعاليم! ومن ثم فإن قوله وعمله وتقريره وحكمه ضميمة تؤخذ مع هذا الكتاب وتعد مصدراً ثانياً للإسلام. فإذا اختلف علينا الفهم، وتشابهت أمامنا الطرق، فالمرجع الفذ لتحديد المعنى وتوضيح المنهج هو قول الله تبارك وتعالى، ثم سنة نبيه محمد ﷺ. والقارئ لأصول الإسلام يعلم بداهة أن الإسلام كتبت لأحكامه الخلود، وأن الله تأذن أن يكون قرآنه هذا آخر وحي ينزل من السماء، وأن يكون محمد ﷺ مسك الختام في سلسلة الأنبياء. بذلك لن تتغير آية، ولن يبدل حكم، ولا يؤذن لبشر فرد، ولا لجمع من الناس أن يتدخل في وحي الله بزيادة أو نقص. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

فالعقائد والعبادات، والأخلاق والأحكام، والحدود التي استبانت معالمها في

---

(١) ألف د. عبد المجيد النجار رسالة مفيدة ناقدة لهذا التيار عنونها بـ(القراءة الجديدة للنص الديني).

الكتاب والسنة هي هداية الله لخلقه، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وكل محاولة للبتر أو الإضافة أو التحوير فهي خروج على الإسلام، وافتراء على الله، وافتيات على الناس، وتهجم على الحق بغير علم، وليس يقبل من أحد البتة -كما يقول الشيخ محمد الغزالي- أن يقول: هذا نص فات أوانه، أو هذا حكم انقضت أيامه، أو أن الحياة بلغت طوراً يقضي بترك كذا من الأحكام أو التجاوز عن كذا من الشرايع. فهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية[١].

* * *

وقد كان ظهور المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الاستعمار الغربي المهيمن ومقاومته من قبل المسلمين في لحظة من لحظات ضعفهم وهزيمتهم المادية والمعنوية، هذه العلاقة مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية وتطوراتها المتتابعة؛ تحولت إلى مكون رئيس من مكونات الفكر العربي الحديث، والذي تميز بحسب أحميدة النيفر بثلاثة أمور: وفرة الإنتاج التفسيري للنص القرآني، وتزامن ذروته مع أزمات مجتمعية ومؤسساتية بالغة الحدة، وكون نسبة عالية من المؤلفين القائمين على إنتاجه ليسوا من خريجي المعاهد الشرعية أو كليات أصول الدين وإنما هم مختصون في الطب والهندسة والتربية واللسانيات، وهو ما يؤكد احتفاظ النص القرآني بمرجعيته في المنظومة الثقافية العربية رغم طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة[٢].

---

(١) انظر: كيف نفهم الإسلام، الشيخ محمد الغزالي (ص١١٩-١٢٠).
(٢) انظر: النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، د. أحميدة النيفر (ص ١١٥).

وإذا أردنا البحث عن بداية لتلك المشاريع (المنجزة والمقترحة)[1] فيجب أن نعود إلى لحظة الاحتكاك الأولى في العصر الحديث بالحضارة الغربية التي كانت في أوج قوتها وتقدمها في جوانب متعددة مادياً وحضارياً. ففي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث الإسلامي وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة واللحاق بركب الحضارة الغربية، متأثرة بالمناخ السائد في تلك الحقبة زماناً ومكاناً، فكانت أطروحات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وقاسم أمين، ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية للحضارة الغربية، وظلت أطروحاتهم في قراءة النص الشرعي داخل محيط التداول الإسلامي للنصوص، محتفظة - إلى حد ما - بطريقة الاجتهاد المتعارف عليه في السياق المعرفي الإسلامي، وذلك بإعمال آليات (التأويل) و (إعمال المصلحة) و (التحسين العقلي)، وغيرها من آليات الاجتهاد المعرفي الإسلامي على خلل ظاهر في توظيف هذه الآليات والنتائج التي قادت إليها.

ثم في الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجهة للتعامل مع النص الشرعي، ومع هذه الموجة بدأت منهجية قراءة النص الشرعي بوساطة المناهج الحديثة المستنسخة من الفكر الغربي الوافد وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم كما في أطروحات طه حسين، وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله[2]، مستخدمين في قراءتهم لتلك القصص آليات العقل الإنساني التاريخي الغربي[3].

---

(١) يقسم د. أحميدة النيفر المدونات التفسيرية المعاصرة من الناحية الشكلية إلى قسمين: الأول (منجزة) وهي الأعمال التي يتم فيها تناول النص القرآني بكامله، والثاني (مقترحة) وهي المقتصرة على تقديم منهج دون أن يتم تطبيقه على النص برمته أو على جزء مهم منه. انظر: النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، د. أحميدة النيفر (ص ١٢٤).

(٢) انظر: مبحث الأسطورة في القرآن المتقدم.

(٣) انظر: نقد الفكر الديني، نصر حامد أبو زيد ص (٦٢-٦٣).

وبعد النكسة العربية (نكسة حزيران ١٩٦٧م) بدأت الموجة الثالثة - وهي الأنشط كماً وكيفاً- إذ اتجه الفكر العربي بشكل كبير إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه النص الشرعي وفق الآلية ذاتها مع توسيع دائرة تطبيق تلك الآليات، وانخرط في هذا المشروع تيارات عدة؛ منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الشرعي، ولم تتعامل مع قراءة النص الشرعي مباشرة كالجابري، والعروي، وحسين مروة، وجورج طرابيشي، ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الشرعية نفسها وهي أيضاً على قسمين: منها ما كانت قراءته ضمن منهج التداول الإسلامي اعتماداً على (التأويل)، كجمال البنا[١]، ومحمد سعيد العشماوي[٢]. وقسم آخر من المفكرين كانت مشاريعهم تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد؛ فهي تعتمد على مناهج غربية صرفة في قراءتها للنص الشرعي؛ فمن المغاربة برز محمد أركون الجزائري، وهو ينحو منحى القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن (اللا مفكر فيه) في ذلك النص - حسب تعبير أركون - مستعيناً بمنهج الحفر الأركيولوجي[٣]، والقراءة السيميائية[٤]، والتاريخية للنص الديني[٥]، ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي التونسي، وهو يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان الذي أصبح علماً مستقلاً استفاد من المباحث السوسيولوجية، والأنسنة، واللسانية، والتاريخية الجديدة، إضافة إلى المنهج الظواهري، وعلم الدلالة، والتحليل النفسي، ودراسة

---

(١) انظر كتبه: تثوير القرآن / الإسلام والعقلانية / الإسلام وحرية الفكر وغيرها.

(٢) انظر كتبه: أصول الشريعة / العقل في الإسلام / حصاد العقل وغيرها.

(٣) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٦٩).

(٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٣٢). والسيميائية هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالاتها الاجتماعية، وهو العلم الذي اشتهر به دي سوسير. انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٣٧٨.

(٥) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (الكتاب كاملاً). وانظر: النص الديني والتراث الإسلامي، د. أحميدة النيفر (ص ١٦٩-١٧٢).

(الميث) والمتخيل[١]، وفي مصر برز حسن حنفي حيث طرح مشروعه الضخم (من العقيدة إلى الثورة) وهو محاولة لإعادة تفسير المفردات القرآنية عن (الله، والغيب، والدين) بتفسير جديد لبث روح عصرية تحمل روح الثورة والتغيير[٢]، وحامد نصر أبو زيد ومشروعه الفكري إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعيناً بمنهج الهرمنيوطيقا (التأويلية)[٣] وفي الشام برز الطيب التيزيني في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول النص وتاريخه، مستمداً من خلفيته الماركسية منهجها في قراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي[٤]، ومحمد شحرور وقد اعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي المعجمي في تفسير المفردات، دون النظر إلى سياقات الكلام، وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام، الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد، يحيل إلى معان جديدة، ثم توليد معان جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين[٥].

هذه - تقريباً - مجمل المحاولات الحديثة لقراءة النص الشرعي وفهمه في أطروحات المثقفين العرب[٦].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١٢-١٣). وتحديث الفكر الإسلامي، له (٥-٦) حيث ذكر أنه وزملاءه في كلية الآداب بتونس يحاولون تطبيق المناهج التي يطبقها زملاؤهم في مختلف التخصصات الأخرى على الفكر الإسلامي، كالفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والانتروبولوجيا وعلماء اللسانيات وغيرهم.

(٢) انظر كتابه: من العقيدة إلى الثورة، وكتاب: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٤٠ وما بعدها).

(٣) انظر كتبه: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن/ النص والسلطة والحقيقة/ نقد الخطاب الديني.

(٤) انظر كتابه: رؤية جديدة في الفكر العربي، الجزء الرابع: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

(٥) انظر كتابه: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة.

(٦) انظر: مقالة (المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي.. قراءة نصر أبو زيد أنموذجاً) د. سليمان الضحيان، مجلة الإسلام اليوم، العدد ٣٢ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ- يوليو ٢٠٠٧م.

ويمكن إجمال معالم الموقف الليبرالي فيما يتعلق بفهم النص الشرعي وتفسيره بما يلي:

أولاً: القطيعة التامة مع التراث المفسر للنص الشرعي:

هذه المحاولات يجمعها في الجملة التحرر من كافة الضوابط التي ذكرها علماء المسلمين لفهم كتاب الله تعالى، والقطيعة مع جميع التفسيرات التي جاءت عن سلف الأمة السابقين، مروراً بتفسيرات الصحابة، وانتهاءً بما روي عن رسول الله ﷺ وهو ما يتعلق بالتفسير.

حيث إن (اجتهاد) السابقين في تفسيرهم للقرآن هو بحسب لما توافر لهم من وسائل معرفية في ذلك الوقت ومع تطور الوسائل فلا بد أن يتطور التفسير ويكون اللاحق هو المقدم لتعدد وسائله وحداثة مناهجه، وتبقى التفاسير القديمة - في أبجديات هذه المشاريع - بين أمرين؛ فإما أن تكون ناقصة أو خاطئة لقصور وسائلها، وإما صالحة لزمنها دون غيره لتاريخيتها وزمنيتها.

ولذا فالاتجاهات الحديثة في التفسير:

تعارض إخضاع تفسير النص للزمن التاريخي المتمثل في عصر القرون المفضلة[1].

وتعمد إلى " استخفاف غير مبرر بالفكر التقليدي وفاعليته في المجتمع "[2].

و" تكشف عن وثوقية مفرطة همشت جهود أجيال عربية متلاحقة "[3].

وتسقط على النص " مفاهيم لا تحتملها بنيته "[4].

---

(١) انظر: النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، د. أحميدة النيفر (ص١٠٢).
(٢) المرجع السابق (ص١٠٣).
(٣) المرجع السابق (ص١٠٣).
(٤) المرجع السابق (ص١٥٤).

و " تقحم عليه من المعاني ما لا يقتضيه سياقه "[1].

يقول محمد أحمد خلف الله : " إن تفسير رسول الله للقرآن قول بشر ، ومعنى قول بشر : أنه غير ملزم، أي يؤخذ منه ويترك ، فلا يعقل أن يكون قول بشر له صفة الإلزام "[2].

ولذا لا يجد أركون حرجاً من التقليل من شأن التفسير النبوي للقرآن، بل عدّه غير ملائم لعصرنا الحاضر ، فلا حاجة للرجوع إليه ولا ميزة تميزه عن اجتهادات غيره على مر العصور التي يحمل كل منها معاني متجددة للنص الشرعي الذي يكتسب معناه من خلال جدليته مع الواقع المتجدد، حيث يقول : " ولكننا لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي لأننا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ "[3].

أما عزيز العظمة فيتبجح بمقولة هزيلة فجة، لا يجرؤ عاقل - فضلاً عن مسلم - على أن يتفوه بها، فيقول : " سبق لي مرة في تجمع غلب عليه الطابع الإسلامي في (كوالا لامبور) -عاصمة ماليزيا- أن سئلت : (هل تعني بكلامك يا أستاذ أن النبي لم يفهم القرآن على نحو جيد؟) فأجبت السائل : (بلى ، هو فهم القرآن، ولكن ضمن الحدود العقلية والثقافية والذهنية لعصره) "[4]. وهذه الحدود يتم وسمها في خطاب هذا الدعيّ ونظرائه بالتخلف والبدائية والظلامية. سبحانك هذا بهتان عظيم وإفك ظاهر مبين.

---

(١) المرجع السابق (ص ١٥٤).

(٢) إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، أنور الجندي (٣٠٣) القاهرة دار الاعتصام بدون تاريخ عن التجديد في الفكر العربي المعاصر ، د. محمود بكار (ص٢٤٠).

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٨٦).

(٤) لقاء مع الدكتور عزيز العظمة حاوره خالد الاختيار ، صحيفة الحوار المتمدن الالكترونية، العدد ١٩٧٧ تاريخ ١٥-٧-٢٠٠٧م.

وإن تعجب فاعجب من هذا النص من د. شحرور والحقيقة الكبرى التي اكتشفها وهي أن النبي ﷺ لم يكن فاهماً للقرآن ولم يفهمه لأصحابه وإنما بلغهم ألفاظاً ليست لها معان معلومة محددة وإنما ترك الأمر لكل أحد أن يؤول النص بحسب ما يراه وما يتوافر لديه من آليات ومعارف، حيث يقول: " الحقيقة الكبيرة هي أن النبي ﷺ لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم، وأما مقولة (إن النبي ﷺ كان قادراً على أن يؤول القرآن) فنقول:

١ - إما أن يكون تأويله صحيحاً بالنسبة لمعاصريه فقط، أي التأويل الأول فيكون بذلك قد تسبب في تجميد التأويل، وتجميد حركة العلم والمعرفة، وإلزام الناس بكلامه، ثم تتقدم المعرفة الإنسانية مع الزمن وتظهر العلوم فتبدو تأويلاته قاصرة، ويكون بذلك قد قصم ظهر الإسلام نفسه.

٢ - وإما أن يكون تأويله صحيحاً بالنسبة لجميع العصور أي أن النبي كان يستطيع أن يؤول كل آيات القرآن التأويل الصحيح في جميع الأزمان فيكون بهذا قد تسبب بما يلي: أ- لا يوجد أحد من العرب الذين عاصروه قادر على فهم التأويل. ب- كان ذلك يعني أن النبي ﷺ كامل المعرفة، ومعرفته بالحقيقة معرفة مطلقة فيصبح شريكاً لله في علمه المطلق. ج- يفقد القرآن إعجازه "[1].

والنتيجة: أنه لا يمكن لأحد أن يؤول القرآن إلا الله فحسب، أما النبي ﷺ وأصحابه والراسخون في العلم فليس لتفاسيرهم مزية عن غيرهم لأن الجميع يؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان-كما يزعم-.

هذا الغلو في الموقف الليبرالي والمتمثل في التقليل من شأن الفهم النبوي للقرآن وتفسيره بقوله وفعله؛ مناقض لأصل الدين وهو التسليم والانقياد لرب العالمين كما في

---

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (٦٠-٦١).

قوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، كما أنه تكذيب صريح لدلالة قول الله تعالى في وصفه لمنطوق رسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وفيه استنكاف جلي وعصيان ظاهر لمضمون قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠]، ولقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فإن من طاعة الرسول ﷺ طاعته فيما بينه من معاني كتاب الله التي أمر ببيانها للناس.

* * *

هذه النظرة السلبية والموقف المجافي يمتد ليشمل جميع الاتجاهات والجهود التفسيرية التي ازدهرت في صدر هذه الأمة دون تمييز أو تفريق. بل هي لا تعدو - في نظر هذا التيار- أن تكون اجتهادات بدائية وجهود عقيمة قادت إلى نتائج غير ناضجة لعدم اعتمادها على مناهج موثوقة أو وسائل معرفية حديثة، ولم تتفاعل معها الحضارة الغربية المعاصرة؛ وهو ما جعلها محل نقص وقصور، وعجز عن الوفاء بإنتاج معان غير متعارضة مع معطيات العلم الحديث والفكر الغربي المنتج له.

يقول شحرور: " فإذا سألني سائل الآن: " ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا لايسعني ما وسعهم لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم. ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم. وأعيش في عصر مختلف تماماً عن عصرهم. والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم. إني أواجه فلسفات قوية ومنيعة دخلت عقر داري، وأواجه تقدماً علمياً يؤثر على كل حركة وكل قرار أتخذه في حياتي، وأكون متوهماً إذا قلت أو قبلت أنه يسعني ما وسعهم "[1].

---

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (٥٦٧).

ويقول علي حرب: "لا فرق بين المفسرين الكلاسيكيين وبيننا إلا أنهم فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية ومصطلحاتهم المتداولة في عصرهم في حين أننا نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي"[1]. ثم يجلي هذا المنهج بشكل أوضح فيقول: "ثقافتنا الحديثة تزودنا بعدة منهجية هائلة تمكننا من الحفر في طبقات النص المنزل ومن تفكيك المفاهيم الدينية كالوحي والمقدس والشريعة والسنة... وهذا نمط من القراءة افتتحه أركون وشرع بممارسته مطبقاً في ذلك منهجيته التعددية التي تتداخل فيها معالجات مختلفة، تاريخية وإناسية وألسنية وأبستمولوجية وأركيولوجية"[2].

وما يذهب إليه هؤلاء بدعة من القول فالمسلمون على مر العصور قد نظروا في نصوص القرآن والسنة النبوية وكونوا من نظرهم هذا فهماً لدين الإسلام وهذا الفهم وإن وقع فيه اختلاف في بعض الجزئيات والفروع فإن أصوله العامة وفروعه التي علمت من الدين بالضرورة ظلت قدراً مشتركاً في أفهام المسلمين يتدينون به اعتقاداً وسلوكاً وتعبداً من حين نزل الدين إلى يومنا هذا، وهو ما استقرت عليه الأمة خلفاً عن سلف في إجماع شمل جميع طوائفها وأجيالها وعلمائها وعامتها معتبرة أن ذلك هو الدين الحق الذي تضمنته نصوص الوحي، وبشر به النبي ﷺ، ولا عبرة بمن شذ وخالف من الطوائف المخالفة لجمهور المسلمين ممن يتلقون دينهم من مصادر غير الكتاب والسنة، غير أن الليبراليين العرب يسعون في إيجاد دين غير الدين الذي جاء به محمد ﷺ، والذي تدينت به الأمة طيلة أربعة عشر قرناً وإنما هو دين آخر ما تزال النصوص متضمنة إياه وتنتظر من يستخرجه منها بأفهام أخرى ليست هي تلك الأفهام التي استقرت عليها الأمة[3].

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٧٨).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص١٠٦).

(٣) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار (ص٤٢).

وسبب تخطئة الفهم السالف للدين يعود إلى طبيعة ظروفهم وفهمهم للدين من وجه خاطئ وغفلتهم عن الوجه الحق المشرق للدين الإسلامي " الذي لم يتعود المسلمون على كشفه والتنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأن ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلا بما اهتدوا إليه وطبقوه "[1]. ولهذا فقد كان فهمهم " صالحاً في ذلك العصر، بل هو مثار إعجاب أحياناً، ولكنه ينبغي أن يتجاوز اليوم، لأن الظروف قد تبدلت تبدلاً بعيداً والأحوال قد تغيرت تغيراً كبيراً "[2]. ويعلل هؤلاء نفرتهم من فهم السلف لنصوص الكتاب والسنة بكونهم تركوا الوجه الحق من الإسلام إلى الوجه الخاطئ منه -قصوراً أو تقصيراً- إما بسبب ما كانت تسلط عليهم من ضغوط من قبل المجتمع الرجالي المستبد على النساء، أو من قبل السلاطين السياسيين، وإما خضوعاً منهم لدواعي الأهواء التي زينت لهم حب الجاه والترؤس والترف والبذخ[3].

وتبقى معرفة الدين الحق عند هؤلاء غير معلوم حتى اليوم فلربما يأتي من يفهم من الدين الوجه الحق الذي غاب عن المسلمين قديماً وحديثاً فمن أدرانا أن المسلمين لن يتبنوا في المستقبل فهماً أعمق وأفضل من فهم من لم يسد في النهاية إلا أقل من أربعة عشر قرناً، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل[4]. ويأتي كتابا الشرفيين (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) و (الإسلام والحرية الالتباس التاريخي) لتقرير هذا المعنى وتوضيحه فالإسلام الذي هو رسالة جاء بها النبي ﷺ ليس هو الإسلام الذي تحقق في التاريخ[5]. ومن ثم فالبحث ما زال جارياً للوصول إلى الإسلام الحق الذي

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٨٧).

(٢) الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي، محمد الشرفي (ص١٢١).

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (٩٩، ١٥٠، ١٥١)، القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار (ص٤٤).

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٤٠).

(٥) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار (ص٤٥).

ربما يتوصل إليه من خلال تفعيل المنهجيات الغربية المطبقة على لغات أخرى للوصول إلى فهم صحيح للقرآن الذي جاء بلسان عربي مبين!!.

وهذا الموقف الليبرالي من جهود سلفنا الصالح في علم التفسير رواية ودراية ما هو إلا امتداد لموقفهم العام من جيل صدر الإسلام صحابة وتابعين والذي يعبر عنه محمد بن علي المحمود بمقولة هزيلة يقول فيها: " اكتشفت بعد فترة خداع لم تطل، أن بؤس حاضرنا ليس إلا امتداداً طبيعياً لبؤس ماضينا، هذه الثمار التي نتجرعها الآن، هي من تلك الأشجار، وتلك الأشجار كانت من بذور كامنة، وكانت تحمل شفرتها الوراثية التي تظهر على قسمات الأجيال. اكتشفت حقائق بسيطة جداً، ولكنها كانت كافية لزعزعة جبال من القناعات الراسخة، اكتشفت حقائق يكتشفها الجميع، أو من المفترض أن يكتشفها الجميع. اكتشفت أن أسلافنا كانوا رجالاً مثلنا، بل أقل منا في كثير من الأحيان. اكتشفت أن أخطاءهم كانت كبيرة جداً إلى درجة تفوق تصوراتنا، وأنه لا يمنع من رؤيتها إلا وهم القداسة الراسخ "[1].

انطلاقاً من هذه النظرة أو الفرية يقف التيار الليبرالي موقفاً سلبياً ممن يدعو إلى التزام الضوابط الشرعية والعلمية لفهم القرآن وتلقيه، ويتبارون في إلقاء أقذع الأوصاف على من ينحو نحو هذا الاتجاه.

يقول عاطف العراقي: "تلك الاتجاهات التي تطلب منا الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، وتتغنى بالتراث وكأنها تبكي على الأطلال، التراث الذي أجد فيه كماً هائلاً من الأخطاء والمغالطات، تزيد عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها "[2].

---

(١) مقال بعنوان " مشروع الإسلام السياسي يوم سقط المتاع ٣/٣ " جريدة الرياض العدد ١٥٠٩٥ بتاريخ ٣/ ١١/ ١٤٣٠هـ.

(٢) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، د. عاطف العراقي (ص ٩).

ويقول عنهم علي حرب: "من سموا أهل السلف من العلماء والمحدثين، الذين أوثر تسميتهم أهل الانغلاق"[1].

ولكونهم يرفضون التأويل المنفلت من كل ضابط؛ فهم في نظره "أصحاب القراءة الميتة.. أصحاب القراءة التي تؤسس لجمود الفكر"[2].

وهم "أهل الظاهر.. النصوصيون وأصحاب العقول المغلقة"[3].

* * *

وبناءً على هذا الموقف السلبي من التراث المتعلق بفهم النص الشرعي، انطلقت دعوات (تجديد الفكر الإسلامي)[4] و(نقد الخطاب الديني)[5] و (الرسالة الثانية للإسلام)[6] و(الوجه الثاني لرسالة الإسلام)[7]، وهذه الدعوات تستند إلى مفاهيم غربية تم تجاوز الكثير منها واستبدالها بمفاهيم جديدة في تلك البيئة المضطربة فكراً ومنهجاً، غير أنها لم تزل ذات رواج لدى أرباب الفكر الليبرالي العربي المتعلق بتراث الغرب.

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص ١٦٢).
(٢) المرجع السابق (ص ٢٠٤).
(٣) المرجع السابق (١٠٩).
(٤) لحسن الترابي كتاب عنون له بـ(تجديد الفكر الإسلامي).
(٥) لنصر حامد أبو زيد كتاب عنون له بـ(نقد الخطاب الديني).
(٦) لمحمود محمد طه كتاب عنون له بـ(الرسالة الثانية في الإسلام) فصل فيه رؤيته المتعلقة بالفهم الجديد للإسلام. على اعتبار أن الفترة المكية هي الرسالة الأولى (رسالة الأصول) والفترة المدنية هي الرسالة الثانية (رسالة الفروع) ولكل جيل تجاوز الثانية لكونها مؤقتة بخلاف الأولى، وللناس في كل عصر أن يوجدوا لهم رسالة ثانية بمفاهيم جديدة ولو كانت مغايرة لما كانت عليه الأمة في الفترة المدنية على أن تكون متوافقة مع العصر المعاش.
(٧) تتردد هذه التسمية لدى عبد المجيد الشرفي، انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٨٧).

ومما زاد هذا المفهوم قلقاً واضطراباً ما ارتبط بكلمة النقد و " التجديد من تاريخ أسود، وارتبط بدعاة أرادوا هدم كل شيء، وطمس هويتنا التاريخية وذاتيتنا الإسلامية باسم التجديد، وكان حديثهم في معظمه مرتبطاً بالغرب والسعي إليه وتقليده، وفي هؤلاء قال الأستاذ محمد صادق الرافعي: إنهم يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر!!. وهم الذين أشار إليهم محمد إقبال حين قال في بعض محاوراته: إن جديدهم هو قديم أوربا "[١].

وأبرز ما يميز هذا التجديد المزعوم وأصحابه أنه " لا يستند إلى أسس ثابتة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ولا ينضبط بضوابط تزن أعماله وتصحح مساره وتقوم أخطاءه. وأصحاب هذا الاتجاه في الحقيقة عملاء مغرضون أو جهلاء مغرورون متعالمون، تنقصهم جميعاً الدراسة الواعية، ويتملكهم الغرور المتعالي، وتسيطر على أقلامهم وعقولهم اللامبالاة، فيهرفون بما لايعرفون، ويقحمون أنفسهم في قضايا ليست لهم أية خبرة بحقيقتها وملابساتها "[٢].

يعدد أحدهم - بنشوة المنتصر- إنجازات الليبرالية (النوعية) في عام ٢٠٠٩م فيقول: "توجه العقل الليبرالي إلى التابو الديني المنيع، وانتقد الكثير من مسلماته ومحرماته وعمل على تفكيك أسسها ومقوماته الايديلوجية التسويغية، فاخترع مثلاً لباس البوكي للنساء، فتمكنت المرأة به من ممارسة رياضة السباحة والالتزام في الوقت نفسه بالتعاليم الدينية التي تنص على حرمة إبراز معالم الجسد الأنثوي، ثم فكر العقل الليبرالي بالمشروبات الروحية وعلة تحريمها في بعض الأديان والمذاهب ومنها الإسلام، فعمل على مناقضة العلة، فاخترع مشروبات روحية خالية من الكحول

---

(١) نحو تجديد الخطاب الديني تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف، د. سعيد الكوراني (ص٢٦).
(٢) مبددون لا مجددون، د. علي العماوي (ص٨) عن كتاب: التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمود علي بكار (ص٢٢٥).

ولكنها بطعم النبيذ نفسه الذي يشرب في الحانات ودور اللهو، فاضطرب العقل الديني القائم على التسليم والإذعان وحرمة التفكير في المسلمات وكثرة مناطق التحريم ولم يعرف ماذا يفعل فانطلقت الفتاوى بعشوائية وابتذال، ثم أطلق العقل الليبرالي لعنانه الجماح وفكر في أشد خصوصيات العقل الإسلامي وأكثرها تقديساً ألا وهي الحج، فالمذاهب كافة تنص على حرمة الحج والعمرة بارتداء اللباس المصنوع من المخيط، فاخترع لباساً متكاملاً من دون مخيط! فاحتار الفقهاء في ذلك، فقد زالت علة ارتداء الملابس الاعتيادية إذا ما كانت من دون مخيط، فأصر البعض على عدم جوازها لأنها تخالف سيرة المسلمين، وبعضهم أبطل الحج أو العمرة بها وبعضهم الآخر أفتى بالإثم دون البطلان.

وهكذا فإن المنهج الفكري الليبرالي يمضي بثبات نحو اختراق المجهول والتأسيس لنهضة إنسانية قائمة على الإبداع والتنوير والتحدي، ويشمل ذلك الأديان أيضاً، التي يشجعها الفكر الليبرالي على الاجتهاد في داخل الإطار الديني والعمل على إنشاء مذاهب دينية قائمة على الانفتاح والتفاعل الإيجابي مع الواقع"[1]. هذه لبنات تأسيس النهضة المزعومة! وهذا التجديد الذي تحتاجه الأمة!

وللأسف الشديد فإن من يحملون هذا الفكر، هم -في الغالب- الذين لهم حق النشر، وهم الذين يوصفون - كذباً - بأنهم أعمدة الفكر في هذا العصر، فنراهم يحاضرون ويكتبون، وتفتح لهم الإذاعات والفضائيات والصحف والمجلات أبوابها، ويتبنون آراء يزعمون أنها لازمة لتطوير الدين أو لتفسيره، وهم في الحقيقة ليست لهم معرفة حقيقية بالإسلام. والدافع والمحرك لهم مزيج من عوامل متعددة، منها التبرم من القديم والثورة عليه، ومنها بغض الإسلام، والرغبة في التفلت من

(١) مقالة بعنوان: الليبرالية في عام ٢٠٠٩ مكاسب وإنجازات، كتبها رائد قاسم. موقع تنوير على الرابط http://www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php؟articleID

ضوابط الدين وأحكامه، ومنها الاستجابة والتعاون مع دعاة الغزو الفكري من الخارج والعملاء لهم في الداخل[1].

ومما يميز هذا التجديد أيضاً، انطلاقه من أن البناء الجديد لا يقوم إلا على أنقاض البناء القديم عن طريق هدمه وإزالته بالكلية، ومن ثم إقامة البناء الجديد على أرضيته بعد استكمال إزالة كل معلم أو علامة ترشد إليه.

يقول حسن حنفي: " فهم على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع (هذه الطائفة) بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، فتبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد "[2].

ويقول أدونيس: " ما نطمح إليه ونعمل له كثوريين عرب هو تأسيس عصر عربي جديد. نعرف أن تأسيس عصر جديد يفترض بادئ ذي بدء الانفصال كلياً عن الماضي، نعرف كذلك أن نقطة البداية في هذا الانفصال- التأسيس هي النقد: نقد الموروث ونقد ما هو سائد شائع، لا يقتصر دور النقد هنا على كشف أو تعرية ما يحول دون تأسيس العصر الجديد، وإنما يتجاوز إلى إزالته تماماً، إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية، إنه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر، وهي مملكة لا تمنع الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها "[3].

وهذا يكشف سر العناية بالنص الشرعي ودراسته ونقده من قبل طائفة متنكرة له، عقيدة. ومستنكفة عن الخضوع له سلوكاً وعملاً.

---

(١) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمود علي بكار (ص ٢٢٥-٢٢٦).
(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٢٤).
(٣) مجلة مواقف/ افتتاحية العدد السادس.

ومن ثم كان من أولويات الموضوعات التي يستهدف هذا التيار تجديدها وتطويرها ما يتعلق بفهم النص الشرعي وتفسيره. وهو الأساس الذي تنبثق منه كل الدعوات التجديدية ذات الصبغة التغريبية الليبرالية.

ويقوم هذا المفهوم التجديدي على عنصرين أساسيين(١)

الأول: التعامل مع التفسير على أنه علم بشري غير منفصل عن التاريخ الفكري والثقافي للمفسر. أي: ضرورة التمايز بين ما ينتجه المفسر وبين الفهم الحقيقي لكلام الله تعالى إذ الأمر يحتاج إلى قدر من النسبية (نسبية المعنى) تجعله بعيداً عن الوثوقية والإطلاقية في تفسير النص الشرعي الذي لا سبيل لأحد القطع بأن ثمة معنى هو التفسير القاطع بأنه مراد الله تعالى من كلامه.

ولا يفرق هذا التيار بين المفسرين، فرسول الله ﷺ، وأصحابه، والقرون المفضلة، وعلماء الشريعة في درجة واحدة مع أدعياء الفكر والثقافة الذين قد لا يحسن أحدهم أداء الوضوء وإقامة الصلاة، أو كان حظه من العلم الشرعي لا يستر سوءة جهله وعورة جرأة خوضه في غير ما يحسنه، بل ربما كان بعضهم يدين بغير دين الإسلام ابتداءً، أو تحلل من عقيدته وفروضه وعباداته بعد أن كان من أهله!.

والثاني: الجدل بين الوحي والتاريخ بمعنى نسبية التفسير والمعنى. أو (استمرارية تنجيم القرآن معنى) أي: أن الإقرار بانقطاع الوحي واكتمال تنجيم القرآن نصاً، لا يمنع ارتقاء فهم الدين باعتماد المعرفة بمجالاته الجديدة وما يطرحه الواقع من معضلات.

وهذه العلاقة الجدلية بين الوحي والتاريخ - وفق هذا المفهوم - تكسب النص صفة التأسيس أو المرجعية بحيث يصبح تطور الوعي لدى الأمة مدخلاً لعلاقة جديدة بماضيها وبنصها المؤسس.

---

(١) انظر: النص الديني، إحميدة النيفر (ص ١٠٥-١١٠).

ويقود هذا المفهوم إلى أن " النص القرآني وإن بدا هو الحاضر الأساسي فإن حضوره شكلي يتضاءل أمام حضور القارئ وأهدافه لأن القراءة عنده ليست استعادة لدلالة النص ومراميه وإنما هي استدعاء لمواقف يسعى إليها المفسر يريد أن يجدها في النص ليحملها إياه "[1]. فيقلب الأمر من كون النص الشرعي حاكماً على الواقع إلى كونه محكوماً من الواقع فهماً ودلالة ومن ثم عملاً وامتثالاً. ومن كون الدين المأمور به بواسطة لسان الشرع كتاباً وسنة ديناً ربانياً إلهياً إلى كونه ديناً بشرياً يكيفه الناس بحسب حاجتهم ورغباتهم واجتهادهم لا يختلف عن قوانين البشر الوضعية إلا من حيث الاسم والانتساب.

ثانياً: النسبية المطلقة لمعاني النص الشرعي ودلالاته:

الفكر الليبرالي يدور حول فكرة فلسفية رئيسة لا تستقيم الحرية - بمفهومها الليبرالي - إلا من خلالها، هذه الفكرة هي نسبية الحقيقة بمعنى عدم وجود حقيقة مطلقة في ذاتها أو قطع الثقة في إصابة الحقيقة المطلقة في أي أمر أو قضية لأي طرف أو شخص. والثاني يؤول في حقيقته إلى الأول.

وعندما نستحضر نشأة الليبرالية في مواطنها الأصلية وأن احتكار تفسير الكتاب المقدس من قبل ثلة من رجال الكنيسة كان من أبرز أسباب الثورات المتتابعة على الكنيسة في المجتمع الأوربي التي انبثقت من خلالها الليبرالية وكان من أبرز المبادئ التي نادى بها مارتن لوثر أنه ليس للبابا الحق في احتكار تفسير الكتاب المقدس[2]. ندرك مغزى هذه المقولة وما يراد الوصول إليه من خلالها.

وإن كان لهذه المقولة الفلسفية جذور متغلغلة في الفكر القديم، حيث يعتبر

---

(١) النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، إحميدة النيفر (ص١٠٤).

(٢) انظر: أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، د. أحمد علي عجيبة (ص٦٣).

السوفسطائيون هم أول من ذهب إلى نسبية الحقيقة، وأنه لا يوجد حقيقة مطلقة في ذاتها، وإنما يشكل الإنسان الحقيقة بحسب ما يظهر له، فما أعتقده فهو حقيقة بالنسبة لي، وما تعتقده فهو الحقيقة بالنسبة لك، ولا مجال للقول بصواب أحد القولين أو خطئه في حقيقة الأمر.

والسفسطائيون قد ظهروا في اليونان ما بين القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد؛ حيث كانت اليونان تموج بمجموعة من الأفكار والمذاهب المتباينة المتنوعة؛ فلجؤوا لهذا القول في تأييد الآراء المتناقضة؛ إما شكًا في الجميع، أو للتخلص من جهد طلب الحقيقة الذي غدا متعذراً عليهم لإعراضهم أو بعدهم عن أنوار الرسالة الإلهية.

يقول الدكتور علي سامي النشار: "نسبية كل شيء قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة: "إن الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس وجود ما لا يوجد" ثم أخذ بهذا الشُكَّاك بعد، فطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحي العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة، بل كل شيء -كما يقول هرقليطس- في تغير مستمر"[(١)].

ويقول د. عمر الطباع عن السوفسطائيين: "وكانت هذه الجماعة تنكر وجود حقائق ثابتة، وتدعي أن الحقيقة نسبية"[(٢)].

يقول مصطفى النشار: "لقد عبَّر بروتاغوراس زعيم السوفسطائيين عن فكرهم في كتابه: (عن الحقيقة) الذي فُقد ولم تصلنا منه إلا شذرات قليلة يبدؤها بقوله: "إن الإنسان معيار أو مقياس الأشياء جميعاً" وفي هذه العبارة القصيرة تكمن الثَّورةُ الفكرية للسوفسطائيين في مختلف ميادين الفكر.

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٩١، بواسطة: كتاب (التطرف المسكوت عنه).
(٢) السلم في علم المنطق للأخضري، (ص٧).

إنها تعني بالنسبة لنظريةِ المعرفة أنَّ الإنسان الفرد هو مقياسُ أو معيار الوجود، فإن قال عن شيءٍ إنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضاً، فالمعرفة هنا نسبية، أي تختلفُ من شخصٍ إلى آخر بحسب ما يقع في خبرةِ الإنسان الفرد الحسيَّة، فما أراه بحواسي فقط يكون هو الموجودُ بالنسبة لي، وما تراه أنتَ بحواسِّكَ يكون هو الموجود بالنسبة لك، وهكذا.. "[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " حُكي عن بعض السوفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد "[2].

وقد ردَّ عليهم الإمام ابن حزم - رحمه الله - في كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل "، قال رحمه الله: " ويقال - وبالله التوفيق - لمن قال هي حقٌّ عند من هي عنده حق، وهي باطلٌ عند من هي عنده باطل: إن الشيء لا يكون باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواء اعتُقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان معدوماً موجوداً في حال واحد في ذاته، وهذا عين المحال.

وإذا أقروا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي تُعتَقد أنها حق عند من يعتقد أن الأشياء حق بطلانُ قولِ من قال إن الحقائق باطلة، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق. وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء، فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق!!، مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن

---

(١) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، د. مصطفى النشار، ص٧٠-٧١، بواسطة: كتاب (التطرف المسكوت عنه).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩ / ١٣٥).

يعتقدها ذو عقل البتة، إذ حسُّه يشهد بخلافها. وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المتنطِّعين على سبيل الشغب. وبالله تعالى التوفيق "(١).

وقال ابن قدامة: " قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها "(٢).

وقال شيخُ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه... وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال؛ وهذا كفر وزندقة "(٣).

ثم وجدت هذه الفكرة رواجاً كبيراً في الفكر الغربي - خصوصاً في اتجاهاته الليبرالية - إبان ثورته العارمة على الكنيسة وما تبع ذلك من عصور نهضة أوربا، تحت ذريعة حرية الفكر والاعتقاد، ومقاومة التسلط والاستبداد، ونشر ثقافة التسامح بين العباد، حتى انزلقت أوربا في نظريات عبثية تتنكر للأديان، وتنابذ ثبات القيم والأخلاق، وتبرر للإلحاد والشذوذ والانحلال.

يقول (رسل): "إن الفيلسوف الليبرالي لا يقول: هذا حق، بل يقول في مثل هذه الظروف: يبدو لي أن هذا الرأي أصح من غيره"(٤).

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/ ١٧).

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة (ص ٣٣١).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٤٤ - ١٤٥).

(٤) الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس (ص ٩٣)، بواسطة: كتاب: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها (ص ١٢٢).

يقول "سيمون" أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين: " إذا نحن تخلينا عن أي سلطة فوق الطبيعة فإننا سنواجه قوانين أنشأناها بأنفسنا، وعليه يظهر التفكير أن القوانين أنشئت بطرق مختلفة بأناس مختلفين في أزمان متفاوتة، وفي أي حالة، وليس هناك حقيقة واحدة وإنما هناك فقط حقائق مختلفة لمجتمعات متباينة "[1].

يصور الدكتور عبد الوهاب المسيري الحالة التي وصلت إليها المجتمعات الغربية والتي سيطر عليها ما يسميه بالنسق المعرفي الجديد فيقول: هذا النسق المعرفي الجديد الذي يسيطر في الوقت الحالي على الحضارة الغربية، وهو نسق ما بعد الحداثة التي يشار إليها أيضاً بالتفكيكية أو ما بعد البنيوية وهو شكل من أشكال العدمية الكاملة التي لا تنكر وجود الإله وحسب، وإنما تنكر أية مركزية للإنسان، بل تنكر فكرة الطبيعة البشرية نفسها. وهي لا تنكر الحقيقة الدينية وحسب وإنما الحقيقة في أساسها، ولا تتمرد على فكرة القيمة الدينية أو الأخلاقية، وإنما على فكرة القيمة نفسها، أي تنكر قيمة القيمة[2].

وعلى طريقة تشرب حضارة الغرب حلوها ومرها نُقِلت هذه الفكرة بذيولها المتعددة إلى عالمنا الإسلامي والعربي بواسطة مفكري التيارات العلمانية والليبرالية دون تأمل في تمايز الحال بين البيئتين الإسلامية والغربية؛ الإسلامية التي يوجهها دين سماوي رباني لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا سبيل له إليه البتة؛ والغربية التي عانت تسلط رجال دين سماوي الأصل بشري الواقع، محرف ومغير لا يجمعه بأصله غير الاسم والعنوان. كان هذا الدين المحرف سبباً في تعارض ظاهر بينه وبين الحقائق العلمية والكونية الحديثة.

---

(١) من كتاب "Being Good" للمؤلف "Simon Blackburn" عن مقالة (نقض المذهب النسبي) مبارك عامر بقنة، موقع صيد الفوائد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) نظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية -الموسوعة الموجزة في جزأين- (٢/ ١٧٨).

يقول محمد عابد الجابري: "إن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي، والأخذ بنسبية الحقيقة: هو التسامح بعينه "(١).

ويقول علي حرب: " لا معتقد في رأيي يستحق أن نخرج منه لكي ندخل في غيره. ولا هوية تستحق أن نخرج على سواها لكي ننخرط فيها... فلا وجود لإسلام أصولي صحيح، لأن هذا الإسلام لم يوجد يوماً، بل كل يمارس إسلامه وينتج حقيقته. وكل واحد يملك حقه ومشروعيته. ومن باب أولى أن لا أحد يملك الحقيقة الكلية المطلقة "(٢).

وأما تركي الحمد فيربط التقدم بقبول هذه الفكرة، بعد أن جعل الشك أحد الأمور الثلاثة التي تشكل جوهر التقدم حيث يقول: " لن تكون متقدماً أو صاحب أمل في التقدم؛ إذا قبلت الرأي على أنه حقيقة، والحقيقة على أنها مطلقة وليست نسبية "(٣).

ويقول شاكر النابلسي(٤) واصفاً المجتمع المدني الذي ينادي به: "إن القيم في المجتمع المدني نسبية، وهذه النسبية تجعل القيم متغيرة غير ثابتة. لا احتكار للحقيقة في المجتمع المدني، وعدم الاحتكار يقود المجتمع المدني إلى التسامح لا إلى التعصب، وإلى الانفتاح لا إلى الانغلاق "(٥).

واستناداً إلى هذه الفكرة عمل الفكر الليبرالي العربي على ترسيخ مسألة (نسبية

---

(١) محمد عابدالجابري، قضايا الفكر المعاصر، (ص٢٠)
(٢) الممنوع والممتنع، علي حرب (ص ١٨٠) -بتصرف-.
(٣) من هنا يبدأ التغيير، تركي الحمد (ص٣٤٧).
(٤) شاكر النابلسي هو حامل لواء الليبرالية الجديدة بنسختها العربية، وهي التي يصفها فهمي جدعان بقوله " الليبرالية الجديدة تحمل بوجه خاص كل آليات التدمير والتفكيك لمعاني الأخلاقية والإنسانية الرفيعة لمفهوم العائلة ولمبدأ الذاتية المباين للأصول العولمية التي تقترن بهذه الليبرالية، وهي بذلك تعزز حالة التضاد بينها وبين المجتمعات العربية والإسلامية " في الخلاص النهائي (ص٣٦٩).
(٥) صعود المجتمع العسكري، شاكر النابلسي (ص٢٠٥-٢٠٦).

المعنى) و (نسبية الفهم) للنصوص الشرعية بما فيها القرآن الكريم والسنة النبوية. وأطلقوا عبارات (مطلقة!) في هذا السياق، كقولهم: (ملاك الحقيقة المطلقة)[1] و (ليس لأحد احتكار فهم الدين) و (لا كهنوت في الإسلام) و (لكل أحد قراءته الخاصة بالنص الشرعي) و (تاريخية المعنى) و (تطور اللغة) إلى غير ذلك من عبارات لا تستند إلى دليل ولا يعضدها برهان.

يقول محمد شحرور: "لقد حوى القرآن الحقيقة المطلقة للوجود بحيث تفهم فهماً نسبياً حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي يُحاوَل فهم القرآن فيه. فهو قد حوى الحقيقة المطلقة والفهم النسبي لهذه الحقيقة بآن واحد"[2].

وأما نصر أبو زيد فيذهب إلى وجوب أن تكون الدلالات مفتوحة متحررة من ضوابط اللغة والزمان، حيث يقول: " لابد أن تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تطور الواقع"[3].

ويؤكد هذا المعنى علي حرب فيقول عن القرآن: " كل قارئ له يجرب فيه لغته ويمتحن مفهوماته وكل واحد يحمل عليه معناه ويقرؤه بحسب استراتيجيته. والكل سواء في ذلك أكانوا قدماء أم معاصرين"[4]. فللقرآن بحسب كلام علي حرب مفاهيم ومعان بعدد قارئيه، مهما تنوعت مقاصدهم وتباينت أهواؤهم واختلفت ثقافاتهم وتغاير واقعهم! وليس شيئاً منها يصح وصفه بالخطأ، بل الكل صحيح، والقرآن له محتمل.

يحتفي نصر أبو زيد بمقولات منسوبة إلى قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن يذهب

---

(١) عنوان كتاب لمراد وهبة.
(٢) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص١٨٧).
(٣) قضايا وشهادات (٢/ ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢).
(٤) نقد النص، علي حرب (ص٨٠).

فيها إلى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، حيث قال:

"كل ما جاء في القرآن حق، ويدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر والإجبار فقال: كلٌّ مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال: وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على هذه المعاني.. "[1].

يقول علي حرب: "القرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى"[2]. فمع كل قراءة للقرآن يتولد معنى جديد! وينشأ فهم حديث، تتغير بتغيره الأحكام الشرعية والدلالات القرآنية والمعاني اللفظية!

وبهذا الانفتاح في قراءة النص الشرعي يحلم محمد أركون حينما يقول: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"[3].

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٢١)، والنص في تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة (ص ٤٩) قد ساقه ابن قتيبة مثالاً على قبيح مذهبه وشدة تناقض قوله!.

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٨٧).

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون (ص٧٦). وهذا المقوله النظرية من أركون خلاف ما يقرره هو وصفاً لقراءاته، وقد تنبه إلى هذا علي حرب حيث قال: "أركون يضع قراءته في دائرة العلم وبقية القراءات في دائرة الأسطورة والوهم" (نقد النص: ٧٩).

ولا يتوقف أمر هذه الفرية عن الاحتمال أو الجواز، بل يجعلون نسبية المعنى للقرآن الكريم وانفتاحه على كل المعاني هو سره الأعظم وهو وجه إعجازه الأكبر. فمن لم يذهب هذا المذهب فهو جاهل بسر القرآن قد حرم معرفة إعجازه وتبين فرادته.

يقول محمد شحرور: "وفي هذا يكمن إعجاز القرآن الأكبر وهو الجدل بين النسبي والمطلق أو الجدل بين المحتوى المتحرك والنص الثابت "[1].

يقول علي حرب عن القرآن: " وهذا سره ومكمن إعجازه. ليس إعجازه إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع "[2].

وهذا الاعتراف يكشف الهدف من هذه الدعوى فيما يتعلق بالنصوص الشرعية، وهو مساواة الدين الإسلامي ببقية الأديان السماوية[3] بل بالأفكار الوضعية، وعدم انفراده بخصوصية تميز هويته، أو أصول ملزمة لأتباعه، أو موقف محدد من خصومه.

وهذا ما عبر عنه سهيل عروسي في ورقته[4] التي قدمها لمؤتمر تجديد الخطاب الديني المنعقد بجامعة دمشق عندما قال: " المسيحية والإسلام مطالبان اليوم أكثر من أي وقت مضى بإثبات أنهما وجهان لعملة ماسية واحدة وبأنهما ليسا في ضفتين بل قارب واحد بمجدافين "[5].

---

(١) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص١٠٧).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٨٧).

(٣) انظر: تقرير عبد المجيد الشرفي لنسبية الحقيقة بين الكتب والأديان المقدسة، في كتابه: لبنات (ص ١٠٠-١٠٢). وهي عند أركون -أيضاً- في كتابه: القرآن من التفسير الموروث (ص١٠).

(٤) عنوان الورقة (تجديد الخطاب الديني المسيحي).

(٥) تجديد الخطاب الديني، أوراق مؤتمر تجديد الخطاب الديني المنعقد بجامعة دمشق خلال الفترة ١٠-١٢-شباط ٢٠٠٤م (ص٣٦٤) الطبعة الثانية ٢٠٠٧م.

وبنحوه ما طالب به أحمد عبدالمعطي حجازي عندما أعلنها صريحة: "نطلب خطاباً دينياً يقف دون مواربة في صف العلمانية "[(١)].

ولذا لا نجد غرابة في أن تتولى جهات غير إسلامية مشاريع ومؤتمرات ولقاءات حول تجديد الدين أو الخطاب الديني[(٢)]، وأن يطلب من خلال توصياتها أن يكون " التجديد الديني غير محصور في رجال الدين، بل يشمل المجتمع ككل، خاصة قطاعات الإبداع (كتاب وفنانون، أدباء)، الإعلام، التربية والتعليم، الأحزاب، النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، أساتذة الجامعة، فضلاً عن رجال العلم والتعليم الديني أنفسهم "[(٣)].

ولا عجب في هذا فالقرآن -وفق هذا الفكر- نص مفتوح لكل أحد أن يقرأه بطريقته ومركب سهل لكل راغب أن يطوعه لفكره وهواه! أو بعبارة علي حرب الآنفة "ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع "[(٤)].

وعلى هذا يكون القرآن ألعوبة في أيدي الجهلة والبطالين أو المرتزقة والمتنفذين ويصبح الوضع الذي يحمل عليه القرآن اليوم منقوضاً في الغد دون ضابط أو رادع.

---

(١) الخطاب الديني فكر جديد، مقالة كتبها أحمد عبدالمعطي حجازي بجريدة الأهرام عدد (٤٢٠٦٨) وتاريخ ٢٧-٢-٢٠٠٢م.

(٢) من ذلك ندوة (سبل تجديد الخطاب الديني) المنعقد في باريس والذي نتج عنه (إعلان باريس) والندوة المذكورة نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في ١٢-١٣ أغسطس عام ٢٠٠٣م بدعم من الاتحاد الأوربي وشارك فيه عدد من المثقفين العرب منهم: أحمد حجازي وجمال البنا ونصر أبو زيد وغيرهم. نص الإعلان منشور على موقع المركز على الشبكة العنكبوتية
/http: //www. cihrs. org/Arabic/NewsSystem/Articles

(٣) نص التوصية رقم (١٩) لإعلان باريس تحت عنوان (سبل تجديد الخطاب الديني) (ص٥)، انظر الحاشية السابقة.

(٤) نقد النص، علي حرب (ص٨٧).

وتكون الحال كما قال صاحب المنار "صار القرآن فيهم موزوناً بما في أدمغتهم من معتقدات باطلة، ومذاهب فاسدة، يحملونه عليها، ويرجعون بتأويله إليها، فتاهوا عن هدايته وضلوا عن غايته"[(١)].

* * *

وقد سعى أرباب الفكر الليبرالي والعلماني إلى البحث عن شبهات يستندون إليها في ترويج فكرة نسبية المعنى لنصوص الكتاب والسنة، فكان من أبرز ما تفتقت به قرائحهم ووقعت عليه أعينهم من فتات الأفكار وشذوذات الأقوال القديمة والحديثة:

زعمهم أن الوصول إلى مراد الله غير متحقق لأحد[(٢)]؛ إما لكون اللفظ القرآني لا يحمل معنى في ذاته، وإما لعدم التحقق من إصابة أي أحد لمدلول اللفظ ومعناه الصحيح.

يقول نصر أبو زيد: "بفرض وجود دلالة ذاتية للنص القرآني فإنه من المستحيل أن يدعي أحد مطابقة فهمه لتلك الدلالة"[(٣)].

ومن ثم فكل ما قاله المفسرون قديماً وحديثاً لا يعدو أن يكون تعبيراً عن آرائهم لا فرق بين متقدم ومتأخر، وليس للنص معنى ظاهر يصح أن يعبر عنه بأنه مراد الله من كلامه.

ولذا فقد "تعددت القراءات ولم يكن لأحد أن يقول فيه قولاً نهائياً أو قاطعاً. فلا مجال للقول الفصل، بل كل قول يغلب فيه الظن على اليقين. وكل اجتهاد حدس

---

(١) تفسير المنار، رشيد رضا (١/ ٧١، ١٧٣).

(٢) انظر لعرض هذه الشبهة ونقدها: كتاب التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم (٢٨٠-٢٨٧).

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢١٩).

وتخمين. . . وعندئذ لا يعود بمستطاع أحد أن يزعم امتلاك الحقيقة أو القبض عليها، ومن ثم لا يعود بمقدوره احتكار الشرعية والتمثيل اللهم إلا بالقوة والسيف وطغيان العصبية وسيادة الكثرة"[1]. و "ما دام ثمة تأويل فليس ثمة مجال للقطع والبت، بل ثمة ترجح واحتمال ومفاضلة"[2].

وهذه الشبهة مردودة عقلاً ونقلاً، فقد سمى الله القرآن نوراً مبيناً، ووصفه بأنه بيان وهدى للعالمين، وحث على تدبره وتأمله واستنباط الأحكام منه. ولا يتأتى شيء من ذلك عند تجريد اللفظ من معناه الظاهر وتكلف تأويلات متغايرة تُحمل عليه الآيات الكريمات ليس بعضاً منها بأولى بالصواب من بعض.

ثم إن تجريد الألفاظ من معانيها الظاهرة يخالف الأصل في الكلام وهو كونه تعبيراً عن مراد المتكلم ولا يخالف في هذا إلا مكابر أو معتوه، يجد الإنسان هذا الأمر في خطابه لغيره أو مخاطبة غيره له وعليه تقوم القوانين والأنظمة وتتناقل المعرفة والثقافة على نحو يلزم أن تكون الألفاظ ذات معانٍ ومدلولات معلومة محددة.

ثم إن في هذه المقولة فرية عظيمة؛ فإن من لازمها اتهام الله بالتلبيس على عباده حيث أمرهم بالرجوع إلى نص لا تحمل ألفاظه معاني بينة ودلالات محددة.

وشر من هذه المقولة مقولة أن للنصوص معاني ظاهرة هي خلاف المعاني المرادة منها في الحقيقة، وهو مسلك أهل التأويل في القديم والحديث، لأن صرف الكلام عن ظاهره من غير دليل يبين مراد المتكلم تحكُّمٌ سببه الجهل أو الهوى، والواجب إبقاء الكلام على ظاهره، خاصة إذا عرف أن المتكلم إنما يريد البيان والنصح والإرشاد، فإذا حمل السامع كلامه على خلاف ظاهره، وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب

---

(١) نقد الحقيقة، علي حرب (٤٤-٤٥).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص ١١٠).

عادة، كان هذا إخباراً منه عن مراد المتكلم يحتمل الصدق والكذب، ولا يكون صدقاً إلا إذا بيَّن دليل هذا الحمل، وإلا فهو محض كذب، وتقوُّلٌ على المتكلم. ومن الممتنع أن يريد المتكلم بكلامه خلاف حقيقته وظاهره ولا يبين للسامع المعنى الذي أراده[1].

يضاف إلى هذه المفاسد المترتبة على القول باستحالة الوصول إلى مراد الله من كلامه أنه يفضي إلى امتناع العمل بنصوص الكتاب والسنة والتصديق بأخبارها؛ إذ الكلام يجيء على نوعين خبر وطلب، والمقصود من الخبر تصديقه، ومن الطلب امتثاله أي فعل المأمور وترك المحظور، ويتعذر الامتثال تصديقاً أو فعلاً وتركاً بناء على هذا القول. وعليه تكون الأمة كلها مضيعة لما أمرت به وغير مصدقة لما أخبرت به[2].

ثم إن من لازم هذا القول أن تكون نصوص الكتاب والسنة غير كافية لإقامة الحجة وقطع الإعذار لمن لم يتبع الرسول ﷺ ممن بلغتهم الحجة الرسالية ولم يستجيبوا لذلك.

وقد قال الله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] والمعنى: "وما كنا مهلكي قوم إلا بعد الإعذار إليهم بالرسل وإقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم"[3].

وقال ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤] والمعنى: "ليفهمهم ما أرسله الله به إليهم من أمره ونهيه ليثبت حجة الله عليهم"[4].

وكيف يجعل الله خطابه حجة عليهم وهو متعذر الفهم عليهم، لايفهمون لخطابه

(١) انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم (١/ ٢٠٢-٢٠٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٠٦-٢٠٨).
(٣) جامع البيان، للطبري (١٥/ ٥٤).
(٤) المرجع السابق (١٣/ ١٨٠).

تفسيراً ولا لخطاب رسوله معنى، فحال هؤلاء بعد مجيء الرسول وبلوغ الخطاب في حقيقته كحالهم قبل ذلك، إذ لم يستفد منهما شيئاً جديداً يغير من علمه ويؤثر في حكمه.

ويجب التفريق في هذا المقام بين ما لا معنى له أصلاً من نصوص الشريعة، وبين ما لا يفهم له معنى كالحروف المقطعة مثلاً أو يخفى معناه على بعض دون آخرين بحسب منازل الناس في العلم والفقه.

أما الأول فلا يتصور أن مسلماً يقول به؛ إذ إنه عبث يتنزه كلام الله عنه، وهو أيضاً ينافي وصف القرآن بالهدى والبيان، ولهذا قال القرافي: " والظاهر أن خلافهم فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً، فمنعه محل وفاق "[1].

وأما الثاني فله وجود في كتاب الله، ويكون هذا النوع محل اجتهاد واستنباط، ومن ذلك الآيات المتشابهات -مقابل المحكمات- وهي التي تحتمل أكثر من معنى أو يتنازعها أكثر من مدلول. وليس هذا النوع هو ما يعنيه القائلون بنسبية المعنى بل هم يعممون الحكم في كل كلام، وهذا من أبطل الباطل كما تقدم.

ومما يثيره الليبراليون أيضاً من شبهات تؤيد نسبية المعنى للنصوص الشرعية ما قاله نصر أبو زيد " النص من لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة "[2]. ومنشأ هذه الشبهة أنهم بتسليمهم بنسبية المعنى في النصوص

---

(١) شرح الكوكب المنير (٢/ ١٤٣).

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٩٣).

البشرية، وسعيهم إلى تطبيق جميع الآليات المطبقة على النصوص البشرية على كلام الله -تعالى- ومنها نسبية المعنى، جاؤوا بمثل هذه الحيلة والمخادعة التي تحمل تناقضها في داخلها، وقالوا بإلهية النص من حيث أصله غير أنه تحول إلى نص بشري بمجرد تلاوته من قبل النبي ﷺ ليسلم لهم التعامل معه على أنه نص بشري لا فرق بينه وبين بقية النصوص البشرية.

وقد سبق بيان حقيقة مثل هذه المقولة وأنها تلبيس يخفى وراءه عقيدة القول ببشرية القرآن من حيث لفظه ومصدره، وإلا متى كان النص والكلام ينسب إلى سامعه وليس إلى قائله - وهذه قضية بدهية -.

وقد نسب الله القرآن إلى نفسه حتى بعد نطق الرسول ﷺ به ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

وفي النص أباطيل كثيرة من مثل إنكار حجية السنة، والمساواة بين فهم النبي ﷺ وبيانه للقرآن وبين فهم غيره، وإنكار الدلالة الذاتية لآيات القرآن الكريم، والقول بأن القرآن لا معنى له، وإبطال هذه الأباطيل مبثوث في ثنايا هذا الباب.

ثالثاً: دعواهم أن فهم النص الشرعي وتفسيره من العلوم الذاتية التي تعتمد على حس المفسر وذوقه فحسب.

النتيجة الطبيعية للتنكر لجهود سلف الأمة في التفسير هي التحرر في تفسير القرآن الكريم وفهمه (وقراءته) من كل ضابط أو قيد يحول بين قارئ النص وبين قراءته الذاتية التي يرى حمل معنى النص عليها.

وتستند هذه الدعوى إلى فكرة أن النص الشرعي يخاطب الإنسان خطاباً مباشراً بصفة فردية، ويحمله مسؤولية قراءته ونتائجها بصفة فردية أيضاً؛ ولهذا فإنه من حق الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النص، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول

بحرية مطلقة لا يحتكم فيها إلا إلى ضميره، ومن ثم فإنه لا حق لأحد في أن يعيب على آخر قراءته لهذا النص والنتيجة التي يتوصل إليها من خلالها، لكون النص مفتوحاً على احتمالات من المعاني غير متناهية[1].

وهذا ما يعنيه محمد عابد الجابري عندما دعا إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث. واعتبر أنها " الخطوة الأولى نحو الموضوعية" وبأن " المكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص "[2].

وهو ما يعنيه حسن حنفي عندما يحصر معنى التجديد في " تخليص الموضوع الأولي من كل الشوائب الحضارية التي علقت بالمعنى الأولي للنص سواء فيما يتعلق بطريقة عرضه أو فيما يتعلق بنتائج فهمه وتحليله، فكلاهما مرتبط بفترة محدودة من تطور الحضارة وبمستواها الثقافي "[3]. وبعد هذا التخليص يتم إعادة بناء المعنى الأولي للنص في الشعور عن طريق إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه. لكون الهدف هو اكتشاف العصر الحاضر ومكوناته ووضعه بدلاً من العصر القديم[4].

ولذلك يدرج التيار الليبرالي علم التفسير في العلوم الذاتية التي لا تعتمد على قواعد معينة وإنما تخضع لحس الإنسان وذوقه ولغته وعصره مثله مثل الرسم والموسيقى والأدب دون أن يكون لذلك قواعد أو ضوابط من الشرع أو اللغة أو العقل.

يقول نصر حامد أبو زيد: " فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق

---

(١) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار (٤٦).
(٢) انظر: نحن والتراث، محمد عابد الجابري (١٩-٢٣).
(٣) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص١٤٣).
(٤) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي (١٤٤-١٤٥).

القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[1]. فيكون تأويل النص الشرعي وفهمه مبني على الثقافة والخلفية الفكرية التي يكون عليها المتلقي فتؤثر في معنى النص وتكون حاكمة عليه، أما أن يكون النص حاملاً لمعنى في ذاته مغيراً للواقع الثقافي والفكري والاجتماعي للمتلقي له فهذه ليست من مهام النص عند هؤلاء.

ولذا فهو يعدد مستويات القراءة للنص القرآني ويعتبر أنها "تتعدد بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانياً بتعدد القراء بسبب خلفياتهم الفكرية والأيدلوجية، وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى"[2]. فـ" يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكون من ثم فعلاً متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف ظروف القراءة من جهة أخرى"[3].

يؤكد هذا المعنى علي حرب بقوله: " كل واحد يقف على وجه من وجوه الحقيقة القرآنية أو يستكشف بعداً من أبعاد النص أو يلتقط دلالة من دلالاته. فالنص يتسع للكل: لكل الأوجه والمستويات والمجالات. بإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه"[4].

ووفقاً لهذه الفكرة يتفاوت القراء أمام النص فـ " كل واحد يستمد من هذه المجازات نصيبه من الحقيقة وذلك بحسب مرتبته الفكرية أو نضجه العقلي؛ فالبعض يتوقفون عند الدلالات الحرفية للغة الشائعة، أما البعض الآخر فيستطيعون كشف الحجاب؛ أي حجاب المعرفة الحسية الظاهرية، لكي يرتفعوا إلى مستوى التأمل الأعلى"[5].

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ١٨٢).
(٢) النص، السلطة والحقيقة، نصر أبو زيد (ص١١).
(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ١٧٨).
(٤) نقد الحقيقة، لعلي حرب (ص ٤٥).
(٥) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد آركون (٥٣٧).

ولا يتوقف الأمر عند حدود المسلمين والمنتسبين إليهم وجعل جميع مقولاتهم على مسافة واحدة من حقيقة النص القرآني بل يتجاوز الأمر إلى أن يكون القرآن في حقيقته هو مقال المسيحي واليهودي والبوذي، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، إلى قراءة للنص أكثر انفتاحاً، إذ هو يتسع كذلك لمن ليسوا على دين التوحيد[1].

* * *

ويتوجه السؤال البدهي هنا ما الهدف وما الفائدة التي تحصلت للإنسان من إنزال القرآن الكريم ومن بعثة الرسول الأمين ﷺ؟ وما الظلمات التي جاء الإسلام - المتمثل في نصوص القرآن والسنة - ليخرج الله به الناس منها إلى النور؟ وما الرشد الذي تبين من الغي بعد مجيء الإسلام؟ وأي معنى للإيمان بالله والكفر بالطاغوت؟ ولِمَ ينقسم الناس في الآخرة إلى أصحاب جنة وأصحاب نار؟ إذا لم يكن لكلام الله وكلام رسوله معنى واضح في نفسه ولم تكن الاستجابة لمضمون كلامهما والتسليم له فيصلاً بين الأمرين!! ﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [البقرة: ٢٥٦ - ٢٥٧].

إن الديانة - عقيدة وشريعة - لا تستقيم دون أن يكون لها أصول تنبني عليها وقواعد ترجع إليها وهي الآيات المحكمات التي ذكرها الله في كتابه وأمر بإعادة ما اشتبه في مدلوله ومعناه من الآيات الأخرى إليها، ومن لم ينطلق في تقريره لأحكام الديانة من تلك الأصول وقع في الخطأ والضلال.

يقول ابن تيمية: " لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛

---

(١) انظر: نقد الحقيقة، علي حرب (٤٤-٤٧).

ليتكلم بعدل وعلم، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم "[1].

وإذا كان هذا في علوم الشريعة عموماً، فعلم التفسير من أهم ما يجب أن يكون مبنياً على قواعد وأسس وأصول لكون الكلام على الله بغير علم من أكبر الذنوب وأعظم المحرمات.

فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. فجعل القول عليه بغير علم من المحرمات، والتفسير قول على الله، فإن كان بغير علم كان من المحرمات. وفي الحديث: " من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار "[2].

ولذا فقد أفردت مصنفات متعددة في بيان قواعد وضوابط وأصول علم التفسير[3]. وما زال علماء الأمة الأثبات يعنون بها ويلتزمونها في مصنفاتهم، فانتظمت تفاسيرهم واتحدت أصولهم وصفا دينهم واعتقادهم، وانحرف عن سبيلهم أقوام بقدر بعدهم عن تطبيق هذه القواعد والأصول.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٣). وقد جعل من هذه العبارة قاعدة جامعة أسهب رحمه الله في شرحها وتقريرها بكلام متين، فليراجع.

(٢) الحديث أخرجه أحمد في المسند (٢٠٦٩ و ٢٤٢٩ و ٢٩٧٥ و ٣٠٢٥)، والترمذي (٢٩٥٠) وحسنه، والنسائي في الكبرى (٨٠٨٥)، وأبو داود (٤/ ٤٢٣ تحفة) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

(٣) انظر على سبيل المثال: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، قواعد في التفسير لابن الوزير (ت٨٤٠هـ)، التيسير في قواعد علم التفسير للكافيجي (ت ٨٧٩هـ)، الفوز الكبير في أصول التفسير لولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦هـ) وغيرها. إضافة إلى ما اشتملت عليه كتب أصول الفقه من مباحث اشتملت على موضوعات هذا العلم. أيضاً درج أغلب المفسرين على تصدير مصنفاتهم في التفسير بمقدمات تشتمل على قواعد وأصول التفسير.

والإخلال بطرائق فهم النصوص مؤذن بتحريفها عن مواضعها، فيغدو الدين ألعوبة في يد كل مفتئتٍ عابثٍ رقَّ دينه أو علمه، ولعل هذا الحس قد سيطر على المفسرين والأصوليين فهو يحدوهم لمزيد من الاهتمام بموضوع الأدلة وطرق دلالتها على الأحكام[1]، حتى غدا "المقصود من علم أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة"[2]، واعتُبِرَ الموضوع الأصلي لعلم الأصول هو الأدلة ومعرفة كيفية اقتباس الأحكام منها[3]. وزخر التراث الإسلامي بالمدونات الضخمة في علوم القرآن والتفسير وأصول الفقه واللغة العربية وغيرها.

* * *

ولا يتوقف التيار الليبرالي عند هذا القدر في موقفه من دلالات النص الشرعي وهو الموقف الهادم لكل شيء، والمجرد للنص من كل دلالة ومعنى. بل يوغل في غلوه ليعد التدين وممارسة الشعائر الدينية من صلاة وتلاوة للقرآن من موانع الفهم الحق للنص الشرعي.

يقول محمد أركون: "من الصعب جداً على المسلم الممارس للشعائر أن يقيم مسافة عقلية بينه وبين هذه المعطيات المندغمة جسدياً واعتبارها معطيات للدراسة والتحليل كغيرها من المعطيات، المقصود بذلك أن ممارسة العبادات من صلاة وصيام وتلاوة القرآن، إلخ، تجعل المؤمن يتمثل في جسده الشحنة الإيمانية والمعاني الدينية، فلا يعود قادراً على إقامة مسافة معها وتطبيق الدراسة العلمية التحليلية عليها"[4].

---

(١) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمرة (ص٢٠٤).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٩٧).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٥)، التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني (١/ ٦)، بيان المختصر شرح مختصر الحاجب، للأصفهاني (١/ ٩).
(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٢٧٩) هامش (٤).

أيضاً يشترطون في الناقد للنص الشرعي لكي يكون موضوعياً في فهمه ونقده أن يقف على أرضية علمانية غير متدينة، يقول محمد المزوغي: "النقد المنطلق من الأرضية الفلسفية العلمانية هي الأرضية الوحيدة، القادرة على ضمان شيء من الحياد والمعقولية خلافاً للناقد المتدين"[1].

ولست في مقام تقرير التزام أركون بما اشترطه في الناقد للنصوص الشرعية وهو الناقد البارز لدى أرباب التيار الليبرالي! بيد أن هذه المنهجية العبثية تدعو إلى تلقي الدين الإسلامي ممن تجرد منه ظاهراً وباطناً، بعد أن طالبت بالتخلي عن تراث صدر هذه الأمة ولغتها ومنهجيتها فيما يتعلق بفهم النص الشرعي.

وكفى بهذين الأمرين إظهاراً لاتساع الفجوة بين هذا التيار وبين الدين الذي جاء به محمد ﷺ!! . قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وقال جل وعلا: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، والآيتان صريحتان في أخذ هذا الدين وفهمه عن أهل الذكر وأهل العلم من المؤمنين دون غيرهم.

على أن التيار الليبرالي في حقيقته يناقض نفسه فهو لم يتجرد من العلوم المتعددة فيما يتعلق بفهم الكتاب والسنة -كما يدعي- وإنما اشترط توسيط العلوم المستمدة من الفكر الغربي لضبط المقبول من المردود من أقوال المفسرين.

يقول علي حرب: "لا فرق بين المفسرين الكلاسيكيين وبيننا إلا أنهم فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية ومصطلحاتهم المتداولة في عصرهم في حين أننا نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي"[2].

---

(١) العقل بين التاريخ والوحي، محمد المزوغي (ص٥).

(٢) نقد النص، علي حرب (٧٨).

ويقول نصر أبو زيد: " تعد الهرمينوطيقا الجدلية بعد تعديلها من منظور مادي جدلي، نقطة بدء أصلية للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب بل في إعادة النظر إلى تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن "(١).

ويقول محمد شحرور: " تعتبر نظرية أصل الأنواع للعالم الكبير تشارلز داروين نموذجاً ممتازاً للتأويل، أي تأويل آيات خلق البشر "(٢).

وفي السياق ذاته يقول محمد أحمد خلف الله في كلام غاية في العجب والتناقض عندما يعترض على فهم النبي ﷺ للدين ولزوم الأخذ به لكونه قول بشر. ثم يجيز الأخذ بالتشريعات الغربية المعاصرة على أنها من شرع معاصرينا قياساً على كون شرع من قبلنا شرع لنا.

يقول: " إن تفسير رسول الله للقرآن قول بشر، ومعنى قول بشر: أنه غير ملزم، أي يؤخذ منه ويترك، فلا يعقل أن يكون قول بشر له صفة الإلزام، وكل قضية تجد وليس فيها حكم إسلامي فإن لنا أن نأخذ لها من التشريع الغربي، لأنه إذا كان شرع من قبلنا شرع لنا، فشرع معاصرينا شرع لنا كذلك "(٣).

وصدق محمد عابد الجابري عندما قال: "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي والإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرؤه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية، ولذا فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي... "(٤).

---

(١) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد (ص٤٩).

(٢) الكتاب والقرآن، لمحمد شحرور (ص١٩٥).

(٣) إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، أنور الجندي (٣٠٣) القاهرة دار الاعتصام بدون تاريخ، عن التجديد في الفكر العربي المعاصر، محمود بكار (ص٢٤٠).

(٤) نحن والتراث، محمد عابد الجابري (ص ١٤).

رابعاً: تطور المعنى (تاريخية المعنى):

تطور معاني الألفاظ وتغيرها من زمن لآخر امتداد لمقولة خلو الألفاظ من معان ذاتية وافتقارها إلى دلالات محددة. وهي مبنية على نظرية التطور الداروينية. حيث يعد التطور وعدم الثبات عقيدة ليبرالية يعملها أصحابه في كل شيء، فلا ثبات -عندهم- لمفهوم ولا لحقيقة بل الكل متغير ومتطور.

يقول محمد أركون: " كل الدلالات تتطور حتى لفظ الله "[1].

ويقول -أيضاً-: "على عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعالٍ وثابت لايتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان"[2] ولذا يصفه رصيفه نصر أبو زيد بقوله: " كل حقيقة عند أركون تتطور مع التاريخ "[3].

وقد أحل التطور الداروينى - بحسب د. أحمد الطعان - مقولة الصيرورة محل الكينونة، والنسبي محل المطلق، والحركة محل السكون. والصيرورة تعني النظر إلى كل شيء: الله، الطبيعة، الإنسان، المجتمع، التاريخ، ليس على أنها أشياء تتغير فحسب بل تتطور دون توقف إلى أشياء جديدة ومختلفة، فهي لا تعتقد بوجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية، وهو ما يعني الحداثة ومن ثم التاريخية[4].

ومع بطلان هذه المقولة وضحالة رصيدها من الحجة والبرهان حتى في منشئها

---

(١) أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، طارق حنينة (ص ٧٩) عن التيار العلماني، منى الشافعي (ص٦٠٢).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ١٠٢).

(٣) انظر: التيار العلماني، منى الشافعي (ص ٦٠٢).

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص٣١٣).

وبيئتها إلا أن الفكر الليبرالي[1] قد أعملها وسوق لها في تعامله من النصوص الشرعية بل أفرد لها مساحة واسعة من القبول والتقرير.

وعبر عن هذا المعنى بعبارات منها: (استمرار تنجيم القرآن معنى)[2]. فكما أن نص القرآن الكريم نزل منجماً بحسب الوقائع والأحداث، وقد انقطع هذا النوع من التنجيم بانقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ فإن التنجيم المعنوي ما زال قائماً وسيبقى لفظ النص القرآني ثابتاً، أما دلالته ومعناه - بحسب هذا التيار - فلن تتوقف عند أمر محدد لأن مدلول اللفظ القرآني يخضع لجدلية النص مع الواقع[3].

فبحسب الزمن والواقع الذي يعيشه من يريد قراءة القرآن وتفسيره تسقط المعاني على الألفاظ ومن ثم تكتسب الألفاظ مدلولات جديدة لم تكن واردة قبل ذلك، فالمعنى الذي يحمله اللفظ اليوم يصبح عاجزاً عن حمله غداً، وما عجز عن حمله بالأمس ينهض لحمله اليوم.

يعبر عن هذا المعنى أدونيس بقوله: " يمكن إذن أن نقول عن هذا النص: إنه نص إلهي - إنساني، إلهي بإرساله، إنساني بتلقيه، أو لنقل: إنه نص مكتوب إلهياً،

---

(١) يعد سلامة موسى من أشهر وأسبق من روج لهذه النظرية في العالم الإسلامي.

(٢) انظر حول استمرارية تنجيم القرآن معنى: ما كتبه أحميدة النيفر تحت عنوان (المعاصرة وديمومة القرآن) في كتابه النص الديني والتراث الإسلامي (١٠٦-١١٠).

(٣) انظر حول هذا الموضوع (جدلية النص مع الواقع) والتي هي بقية باقية من أدبيات الفكر الشيوعي:
١ - جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب. أطروحة دكتوراه بإشراف عبد المجيد الشرفي. دار المدار الإسلامي.
٢ - جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد. مؤسسة الانتشار العربي.
٣ - جدل التنزيل، رشيد الخيون. دار الجمل.
٤ - من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، د. حسن حنفي (مجلدين). دار المدار الإسلامي.

مقروء إنسانياً، القول لله والتأويل للإنسان، فلم ينزل الوحي لكي يبقى نصاً في ذاته ولذاته، وإنما نزل لكي تتأمل فيه العقول وتتدبره وتستقصيه وتتحاور معه وفيه وحوله، ولكي تستضيء به نظراً وعملاً . . "[١].

ويقول علي حرب: " الحدث القرآني لا يتجاوز بمعنى أنه يستعاد لقدرته المستمرة على توليد المختلف من القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق "[٢].

ومن ثم فكل قراءة تتصف بالثبات هي قراءة ميتة لا حياة فيها - في زعمه - إذ إنه يذهب إلى أن ثمة قراءتين للقرآن: قراءة ميتة، وهي: قراءة من يبحث في النص القرآني عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص وأن يكشف عن مراد الكلام ومعناه الأصلي. ونتيجة هذه القراءة جمود الفكر وتحجره وركود المجتمع وانحطاطه.

القراءة الثانية: قراءة حية، محركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلق والتجديد، لا تتوقف عن المقول والمحمول ولا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصرح به بل تهتم بالكشف عن المجهول والمغيَّب والمسكوت عنه[٣].

كما يتم التعبير عن هذا المعنى بالتاريخية أو البعد التاريخي للنص، وهو ما "يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص " . كما يقول ذلك نصر أبو زيد[٤].

والمعنى: أن دلالات النصوص -والمقصود نصوص الكتاب والسنة- محكومة

---

(١) جريدة المحرر العربي اللندنية العدد (٣٧٨). عن الاتجاه العلماني في علوم القرآن الكريم، د. أحمد الفاضل (ص٣٦٥).

(٢) نقد النص، علي حرب (٦٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٢٠٤).

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٨٣).

بظروف تلك الفترة التاريخية التي وجدت فيها، ويتحدد فهمها بتلك الفترة التاريخية المعينة، والتي تتحكم في كل محتويات هذه النصوص ومنها طبيعة اللغة التي صيغت بها والمفاهيم التي تحتوي عليها، وعليه فللنصوص في كل فترة تاريخية مفاهيمها الخاصة وحقائقها المغايرة لما قبلها، وليس لنصوص القرآن والسنة -بجميعها- حقائق ثابتة أو معان مستقرة، إذ لا فرق بين هذه النصوص وغيرها فالكل يبقى نصاً لغوياً[1]، يخضع للتاريخ ويقبل التغير والتبدل. يقول نصر أبو زيد: " قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قدسيته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصاً لغوياً ينتمي لثقافة خاصة "[2].

ومن هنا سعى هذا الخطاب إلى الفصل بين القرآن ومن تكلم به -وهو الله سبحانه- عن طريق التشكيك في إمكان الوحي، إلى الاحتفاء بالأقوال المنحرفة من القول بخلق القرآن عند المعتزلة وبالمنهجيات النقدية المعاصرة القائلة بموت المؤلف وحياة القارئ وصولاً إلى القول بتاريخية نصوص الوحي وبشريته أصالة أو مآلاً، فـ" أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة "[3]. " والإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة، وهي أن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي من قبل الواقع وثقافته المتجسدة في اللغة "[4]. والكلام الإلهي المقدس لايعني أبو زيد " إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً "[5].

* * *

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب (ص١١). ونحن والتراث، محمد عابد الجابري (ص٢٤).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص١٨).

(٣) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص٩٢).

(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٢٤) " بتصرف يسير ".

(٥) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص٩٧).

ولهذا التصور -أيضاً- علاقة واضحة بنظرية (موت المؤلف)[1] الحداثية، بل هو أثر من آثارها الهادمة لكل أثر أو تأثير لآيات القرآن الكريم ولبعثة سيد المرسلين ﷺ، والهادفة إلى تسويق دين جديد تُخضع نصوصه وأصوله لجميع المفاهيم البشرية سوى المفهوم المأثور عن رسول رب العالمين ﷺ وأصحابه السالفين. لكون ذلك الفهم يميز الإسلام عن بقية الأديان والأفكار، ويسم غير المسلمين بالكفر والضلال!.

وتعد فكرة موت المؤلف وحياة القارئ مرحلةً ينتقل فيها معنى النص إلى منطقة الشعور لدى القارئ بحيث يعزل النص تماماً عن قائله، وتبدأ صياغة المعنى من جديد من خلال معطيات عقل القارئ وأفكاره واتجاهاته وواقعه.

وبتعبير محمد عابد الجابري " الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها "[2].

وهو المعنى الذي يعبر عنه علي حرب بصورة أوضح وأصرح -من زاوية تفكيكية- حينما يقول: " إن مهمة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، ولكن انطلاقاً وهو ما يقوله وبسبب ما يقوله. فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له. وعين الناقد هي المؤهلة لذلك "[3].

---

(١) تعني نظرية "موت المؤلف" أن معنى النص يستمد من القارئ وليس من المؤلف لأن المؤلف ما هو إلا ناسخ يعتمد في إبراز نصه على مخزون هائل من النصوص توجد بينها علاقة ما وليس للنص وحدة عضوية مصدرها المؤلف. انظر دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص ٢٤١.

(٢) نحن والتراث، محمد عابد الجابري (ص٢٥).

(٣) نقد النص، علي حرب (ص ١٢٢).

وتبنى هذه الفكرة على مقدمة باطلة وهي أن اللفظ العربي ومنه ألفاظ القرآن الكريم وألفاظ النبي الكريم ﷺ ليس لها مدلول ثابت أو معنى لازم، بل هذه الدلالات والمعاني للفظ العربي تتطور وتتغير بتغير الزمان وتبدل الواقع والحال. وهو ما يعرف بـ(تاريخية اللغة) والتي تميز نصر أبو زيد بتكرارها في كتبه.

ويترتب على هذه المقدمة أنه لا يشترط لفهم القرآن وتفسيره وبيان ألفاظه معرفة المعاني والدلالات المعهودة لدى العرب للفظ وقت التنزيل، وإنما يسوغ لأهل كل عصر أن يفهموا دلالات تلك الألفاظ ويفسروها حسب ما استحدثوه من معان جديدة لهذه الألفاظ[١].

يقول خليل عبد الكريم: "نعلم أن اللغة مثل الكائن الحي تتطور وتتغير وهناك كلمات تموت أي يبطل استعمالها، وأخرى تستجد، وثالثة يظل رسمها كما هو بيد أن معانيها تختلف.. إن غالبية الكلمات والتراكيب والتعبيرات التي وردت في النصوص لها مدلولات مغايرة للمدلولات الحديثة، فإذا طالبنا الاتباعيين (عبدة النصوص) باستعارة المعاني الحديثة للكلمات التي تحملها النصوص فإن ذلك ليس مخالفاً لطبائع الأمور بل لبدائه العقول.. لأن ألفاظ النصوص وهي التي تشكل مبانيها وهياكلها من الحتم اللازم أن ترتبط ارتباطاً عضوياً بكافة ظروف المجتمع التي تخلقت في أحشائه واستقرت في مكنون رحمه.."[٢].



(١) انظر لمناقشة هذه الفكرة وعرض الشبهات حوله ونقضها كتاب: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى الشافعي (ص١٥١-٢٠٨).

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، خليل عبد الكريم، مقالة في مجلة أدب ونقد، العدد ١٨٠، سنة ٢٠٠٠م. عن كتاب التيار العلماني الحديث (ص١٥٥).

ومن فكرة تطور اللغة وتاريخيتها انبعثت مسألة التجديد في فهم النصوص الشرعية (القرآن والسنة) وذلك بنفي المفاهيم والدلالات الأصلية للنص الشرعي وإحلال مفاهيم عصرية بذريعة تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها نتيجة لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص كما يقول د. نصر أبوزيد[1].

ولذا فهو ينادي بـ: " أن يعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية "[2]. لأنه " ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص "[3]. والنص القرآني عنده " ثابت المنطوق متحرك المحتوى "[4].

والمغزى الظاهر من ابتداع هذه الفكرة هو سلب ألفاظ وعبارات النص الشرعي من المعاني التي جاء بها والتي هي مقصود من تكلم بها، وإلباسها معان جديدة حرة طليقة من كل ضابط، ولا يربطها بالمعنى الأول رابط. وإذا كان السلف قد فهموا دلالات النص الشرعي فهماً حرفياً فهو فهم طبيعي يتناسب مع واقعهم وثقافتهم لكنه من غير الطبيعي الإصرار على تثبيت ذات المعنى ونفي التطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ والذي يتعارض مع العمل على تأسيس مفاهيم عقلية حديثة تحقيقاً لواقع إنساني أفضل -على حد زعمهم-[5].

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (١٢١).
(٢) المرجع السابق (١٣٣).
(٣) المرجع السابق (١١٨).
(٤) المرجع السابق (ص ١٢٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢١٣).

يقول نصر أبو زيد: "إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن، فتتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملِكاً -بكسر اللام- له عرش وكرسي وجنود وصولجان، وتتحدث عن اللوح والقلم، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني -الحديث النبوي- تروى تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم إذا فهمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي"[1].

ولتكتمل الصورة حول خطورة هذه الفكرة ومآلاتها أسوق بعض الأمثلة التطبيقية على هذه الفكرة من كلام منظريها:

فسر محمد شحرور قوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١] بقوله: "أي ما أظهره الله من خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين"[2]. بعد أن فسر الجيوب في قول الله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنّ عَلَى جُيُوبِهِنّ﴾ [النور: ٣١] بقوله: "الجيوب في المرأة ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه كلها جيوب، وهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها"[3]. بمعنى أن الآية تدل على جواز كشف المرأة لما عدا المذكورات في كلامه. فأي تلاعب هذا بكتاب الله وأي مستند يستند إليه هذا المتلاعب وأمثاله في إلقاء مثل هذا الكلام الجزاف غير حرية القراءة للنص الشرعي وتحررها من أي ضابط أو قيد وهو ما ينادي بها هؤلاء!.

ومن الأمثلة أيضاً ما ذهب إليه محمد أركون من جعله قطع يد السارق والرجم للزاني المحصن والحجاب من الخيانة للقرآن ومن تفسيره بالمفهوم الخاص للسلطات

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (٢١٣).
(٢) القراءة المعاصرة، محمد شحرور (ص٦٠٧).
(٣) الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص٦٠٤).

السياسية[1]. وعندما تمت مواجهته ببعض الأدلة الصريحة الواضحة التي لا تتوافق مع الفكر الغربي المعاصر كقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] قال: "في مثل هذه الحالة الحسابية لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير القرآني. لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكيف النص مع العالم الحالي. عندما يكون علانية منبثقاً عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر ينبغي العمل على تغييره"[2].

ومن الأمثلة أيضاً ما ذهب إليه نصر أبو زيد من دعوته لتجاوز كلمة الربا لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات الاقتصادية[3].

ومن الأمثلة - أيضاً - اعتراض عبد المجيد الشرفي على إيجاب صوم رمضان وأن ذلك لم يكن على عهد النبي ﷺ وإنما كان في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأن الأمر فيه إنما هو على التخيير بينه وبين الإطعام، وأن القرآن لم يلزم بكيفية معينة لأداء الصلاة فمن صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه، وهو في كل هذا يزعم صحة فهمه لكتاب الله وفق " المنهج الوفي للنص القرآني، ولكن غير الوفي للمجهود البشري التاريخي الذي قام به السلف، لأن لهم ظروفهم الخاصة"[4].

* * *

---

(١) قد أمر النبي ﷺ بقطع يد السارق في أكثر من رواية (الدر المنثور ٢/ ٤٩٦-٤٩٧) وأمر برجم الزاني المحصن كما في قصتي ماعز والغامدية المشهورتين، وأمر زوجاته بالحجاب بلا خلاف، كل ذلك نزولاً عند حكم القرآن وبياناً له، فهل كان هذا مفهوماً خاصاً بالسلطات السياسية كما يدعي أركون! لكنه الجهل إذا خالطه الهوى عياذاً بالله.

(٢) انظر: الحوار الذي أجرته معه مجلة (Nouvel Observateur) فبراير ١٩٨٦م. عن دراسة محمد بريش عن أركون، مجلة الهدى. بواسطة نظرات شرعية في فكر منحرف، للخراشي المجموعة الأولى (١/ ٥٥٢).

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢١٣).

(٤) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص ٥٢-٦٢).

من جهة أخرى وفي السياق ذاته يذهب هذا التيار إلى أن قابلية معاني ألفاظ النص القرآني للتطور والتغيير هي خاصيته المميزة له عن الكتب السابقة التي ينفرد بها. ولذا أصبح القرآن - بهذا المعنى - صالحاً لكل زمان ومكان.

"فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى. إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته، أي: اتساعه - بحسب تعبير الأقدمين- ومن هنا يتسع لأكثر من تفسير ويقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية. وهذه ميزته وفرادته، أي ما ينفرد به عن الكتب السماوية الأخرى... وهذا سره ومكمن إعجازه. ليس إعجازه إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع". كما يقول علي حرب[1].

ومن هذا المنطلق يقرر د. محمد شحرور بأن الكتب السماوية تشترك كلها في اشتمالها على شرائع وقتية وحقائق مرحلية مخالفة للواقع حتى يتلاءم مع قدرة الناس على الفهم والاستيعاب، ولكن التوراة والإنجيل لم يحتاجا للتأويل لأنهما غير نهائيين وسوف يكون بعدهما وحي آخر، بخلاف القرآن الخاتم للكتب فجاء نصاً ثابتاً في لفظه وصيغته قابلاً للتأويل في معناه وحقيقته وفق الأرضية التي يستطيع من خلالها أهل كل عصر فهم ما فيه من حقائق بحسب ما يتوصلون إليه من علوم، وهذه خاصيته التي تميزه عما قبله.

ويجعل الاتصال بين الله وأنبيائه على نوعين: دائم وهو ما كان قبل نبينا محمد ﷺ، ودفعة واحدة وهو الخاص بنبينا محمد ﷺ، وأن من خصائص الاتصال الدائم حمله لطابع المرحلية، ولذلك إذا قرأناها الآن رأينا أنها لا تنسجم مع أرضيتنا المعرفية. وأما الاتصال دفعة واحدة فلا مفر من القول فيه بحركة المحتوى وثبات النص، حركة

(١) نقد النص، علي حرب (ص٨٧)، وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية (٧٢-٧٣)، الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٦٠).

المحتوى عن طريق التأويل المستمر المتحرك وفق الأرضية العلمية، لأنه ما من عصر إلا ويختلف فهمه للقرآن على الرغم من ثبات صيغته(١).

يقول: " أما الاتصال الدائم فقد حصل عبر النبوات قبل محمد ﷺ كالتوراة والإنجيل، فبعد نزول التوراة كان هناك رجعة من الله إلى الناس في الإنجيل، وبعد نزول الإنجيل كان هناك رجعة من الله إلى الناس في القرآن، ولكن بعد نزول الكتاب لم يكن هناك رجعة من الله إلى الناس حيث إنه لا نبي ولا رسول بعد محمد ﷺ "(٢).

ولا يجد حرجاً أن يستدل بالقرآن على كونه محتوياً على أخبار وحقائق تخالف الواقع، حيث يفسر قول الله تعالى: ﴿الٓمٓر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد: ١] بقوله: " نلاحظ أن في سورة الرعد عطف الحق على الكتاب، فهذا يعني أن الحق شيء والكتاب شيء آخر، أو أن الحق جزء من الكتاب وليس كل الكتاب "(٣).

ثم يقصر هؤلاء معنى صلاحية القرآن لكل زمان ومكان على معنى أنه متطور الدلالة والمعنى ليساير الواقع المعاصر ويكون قبول أخباره وأحكامه منوطاً بمدى تصديق الواقع وقبوله له، على معنى حاكمية الواقع على الكتاب والسنة؛ بحيث لايقبل من معانيهما وأحكامهما إلا ما كان متفقاً معه، فيكون ميزان الصواب والخطأ والحق والباطل هي اجتهادات البشر وتجاربهم ونظرياتهم فحسب، ولا يبقى لدى هؤلاء لميزان السماء وعصمة الوحيين قيمة في هذا السياق فتتحول جميع العقائد والتصورات إلى قضايا وضعية مادية تنكر الغيب وتؤمن بالمحسوس المشاهد الذي تعده مصدر المعرفة الموثوق دون غيره.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور (٥٨-٦٠).

(٢) المرجع السابق (ص٥٩).

(٣) المرجع السابق (٥٧).

يحلل علي حرب موقف نصر أبو زيد من فهم النص الشرعي بأنه يشدد على فهم النص فهماً علمياً لا غيبياً وذلك بالتعامل معه بوصفه منتجاً ثقافياً وبالاعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص[1]. بمعنى: تطويع النص للواقع.

يقول د. محمد شحرور: التغير المستمر هو معنى صلاحية القرآن لكل زمان ومكان[2]. وهذا التغيير المنعوت عندهم بالتجديد؛ على معنى تطوير وتغيير معاني ودلالات النص الشرعي بما يتوافق مع المفاهيم العصرية الغربية " يفضي إلى تمكن تاريخي من مبدأ صلاحية القرآن لكل زمان ومكان "[3].

كما يصرح بذلك علي حرب بقوله: "ليس النص هو الذي يقول الحقيقة أو ينص عليها، وإنما هو خطاب يثبت جدارته ويخلق حقيقته... وفي ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص "[4].

ومن هذا المنطلق يتساءل توفيق الحكيم: هل يمكن لدولة عصرية اعتماد الإسلام نظامَ حكم؟ ثم يجيب: "ممكن، ولكن يتعين اعتماد تفسيرات جديدة تتفق والمفاهيم العصرية، والمؤسف تبني البعض تفسيرات القرون الوسطى للنصوص الدينية "[5].

❊ ❊ ❊

---

(١) نقد النص، علي حرب (٢٠٩).
(٢) انظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص ٤٤٦-٤٤٧).
(٣) النص الديني، أحميدة النيفر (ص ١٠٦).
(٤) نقد النص، علي حرب (ص ١٣).
(٥) رأيهم في الإسلام، لوك باربولسكو وفيليب كاردينال (ص ١٠٥). عن: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (١١٧١).

ومما سبق من تحليل لهذه المسألة وبيان للوازمها الهادمة للدين (عقيدة وشريعة)؛ يظهر بطلانها وفساد نتائجها:

فهي إضافة إلى مخالفتها للإجماع[1] تمنع أن يكون الله قد أراد أن يكون لكتابه الذي أنزله هداية للعالمين معان محددة ودلالات مقصودة وأحكام علمية وعملية يطالب بها المكلف، وهذا خلاف المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين الذي هو تفهيم ما لهم وما عليهم، وهو ما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم وهذا مستلزم لكونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه[2]، من حيث اللفظ والمدلول.

وأيضاً فقد جاء وصف القرآن بأنه منزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] وإذا سلم بهذه القاعدة - أي كون القرآن عربياً - وهي محل اتفاق؛ فإن مقتضى ذلك أن كل فهم لا يقتضيه كلام العرب يتعارض مع هذه القاعدة وكل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي ليس من القرآن في شيء، بل هو مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً؛ إذ إن نسبته إليه على أنه من مدلوله ليست بأولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجح يدل على أحدهما؛ فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر، وقائله داخل تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم[3].

---

(١) ممن حكى الإجماع في هذه المسألة الزركشي في البحر المحيط (٢/ ١٨-٣٢)، والشنقيطي في شرح الروضة (ص١٧٢)، والأسنوي في التمهيد (ص٣١). وانظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ص١٤٠).

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي (٤/ ١٤٠).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٢٣٢).

فلا سبيل لمعرفة معاني ألفاظ النص الشرعي قرآناً وسنة إلا وفقاً للغة العرب التي نزل بها وهي اللغة التي كان يتحدث بها العرب في عهد نزول القرآن، وعصر مجيء الإسلام وبعثة رسوله الفصيح في اللغة ذاتها ﷺ.

ومن أجل ذلك قام علماء الأمة من قرونها الأولى وحتى يومنا هذا بجهود عظيمة لحفظ لغة القرآن من حيث التركيب والإعراب ومن حيث المعنى والبيان، حتى لا يجد المبطلون الذين يسعون لتحريف الكلم عن مواضعه سبيلاً إلى كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله ﷺ.

يقول ابن تيمية: "يحتاج المسلمون إلى: معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل، وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ، فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم وهو ما بلغوا حروفه"[1].

كما أن هذه المقولة - فهم القرآن بلغة العصر واصطلاحاته - تمنع أن يكون النص الشرعي إنما يفهم في ضوء الظروف والأحوال التاريخية التي صاحبت نزوله أو النطق به في عهده الأول - عهد الرسالة والبلاغ من المعصوم ﷺ -، وهذا يقود إلى إشكالات كثيرة[2]، لكون معرفة تلك الظروف والأحوال من الأسس المهمة للوقوف على المعاني المرادة وإزالة ما يلابسها من الإشكال والغموض والاشتباه.

ومن أبرز هذه الأحوال ما يعرف بأسباب النزول وهو الفن الذي ألفت فيه مؤلفات

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٥٣). "بتصرف يسير".

(٢) انظر أمثلة لهذه الإشكالات الناتجة عن الجهل بأسباب النزول وأثرها في فهم بعض الآيات في كتاب الموافقات، للشاطبي (٤/ ١٤٦-١٥٣).

كثيرة شائعة[1]، وكتب التفسير وشروح الحديث تنقله وترويه، لأهميته وضرورته.

يقول ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"[2].

وقال الشاطبي: " معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن" . ثم دلل على ذلك بكون إعجاز نظم القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة الخطاب نفسه، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف حاله بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام مثلاً يأتي لأغراض متعددة وكذا الأمر، ويحدد المراد منها مقتضيات الأحوال، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط والجهل بها موقع في الشبه والإشكالات، ومُورِدٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع[3].

ومع إهمال الليبراليين لأسباب النزول في مقام تفسير القرآن الكريم وفهمه إلا أنهم معتنون بها في سياق آخر وهو تقرير تاريخية أحكام وتشريعات القرآن واختصاص ذلك بزمن ومكان من نزل عليهم القرآن وهم رسول الله ﷺ وأصحابه على ما سيأتي بيانه -بإذن الله- ومرد هذه الانتقائيات والتناقضات هو الهوى والجهل وتطويع التراث الإسلامي بما يتوافق مع أفكار الحياة المعاصرة وأنماطها في زعمهم.

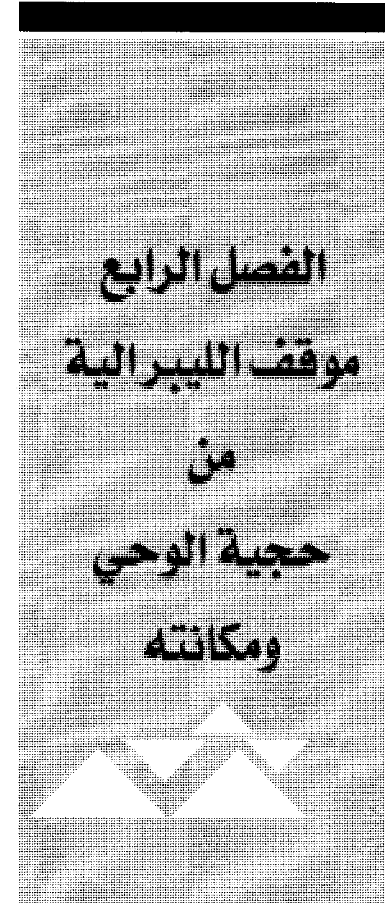
---

(١) من الكتب التي أفردت في هذا المجال: أسباب النزول، لعلي بن أحمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، ولباب النقول في أسباب النزول، للسيوطي (ت٩١١هـ).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٩).

(٣) انظر الموافقات، للشاطبي (٤/ ١٤٦).




الفصل الرابع
موقف الليبرالية
من
حجية الوحي
ومكانته



الفصل الرابع
موقف الليبرالية من حجية الوحي ومكانته

الموقف الليبرالي من الوحي واضح المعالم، بين المقاصد، لمن كان ذا بصيرة، متجرداً للحقيقة، منقاداً للدليل والبرهان، لا تبهره تلك الأنوار المزيفة، ولا تخدعه العبارات المفذلكة والمتلونة.

وتقدمت معالم هذا الموقف فيما يتعلق بمفهوم الوحي وإمكان وقوعه ابتداءً، وما يتعلق بثبوت نصوصه وحفظها وسلامتها من التحريف، ثم ما يتعلق بتلقي تلك النصوص وفهمها وتفسيرها.

وكانت معالم هذا الموقف: مناقضة لقطعيات الإسلام، وبدهيات الإيمان، ومناهضة لثوابت الدين، وناقدة لمحكماته، ومشككة في مسلماته، ومتحررة من سلطانه.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الليبراليين العرب لم ولن يقدروا الوحي حق قدره، ولن تعلو لديهم منزلته، ومن ثم فلن يكون الوحي عندهم حجة على العالمين، ولا برهاناً للمستبصرين، ولن يجد لديهم خضوعاً يليق بمكانته، أو انقياداً لأحكامه وتشريعاته، أو تسليماً لنصوصه ومدلولاتها، أو تصديقاً لأخباره وقصصه، ووعده ووعيده.

وكما ذكر ابن تيمية -رحمه الله - عن أسلاف لهم بأنهم " يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم، ويعارضونه في منتهى سلوكهم "[1]. وقد قال الله تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَى ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [طه: ١٢٣ - ١٢٤]. والهدى هو الرسول المرسل من الله والكتاب الذي يأتي به الرسول من عند الله، فمن اتبعهما هداه الله في الدنيا من الضلالة، ووقاه الله يوم القيامة سوء الحساب، ومن أعرض عن ذلك وتناساه وأخذ من غيره هداه فلا طمأنينة له ولا انشراح لصدره، بل صدره ضيق حرج لضلاله، وإن تنعم ظاهره، ولبس ما شاء، وأكل ما شاء، وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص إلى اليقين والهدى فهو في قلق وحيرة وشك، فهو في ريبه يتردد فهذا من ضنك المعيشة[2]. وليس ما يعيشه جل المفكرين الذين حادوا عن الكتاب والسنة من حيرة وشك واضطراب وتنقل بين الأقوال والمذاهب البشرية إلا من هذا القبيل.

وقد تنوعت أساليب القوم وطرائقهم في الإعراض عن الوحي والتقليل من شأنه والقدح في سمو مكانته وعلوها:

فمن مساواته بالنصوص البشرية، إلى هتك قدسيته في النفوس.

ومن قصر أحكامه على زمن التنزيل، إلى دعوى استغناء البشرية عنه بعد بلوغها سن الرشد الإنساني والعقلي، وتقدمها في معرفة دلالات الأنفس والآفاق.

ومن تفريغ نصوصه من المعاني، إلى تفسيرها بما يناقض الظاهر والسياق والسباق، دون أدنى قرينة أو ارتباط، وبدون أي ضابط أو قيد.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٣١٦). وقد قال هذه المقولة في حق الذين يعارضون الكتاب والسنة ممن يتركون سلوك الطريق المستقيم ويسلكون طرقاً بعيدة مهلكة لغير مصلحة راجحة.

(٢) انظر: تفسير البغوي(٥/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٢٦)، أضواء البيان، للشنقيطي (٤/ ٥٩٤).

ومن التنكر لكل موروث يعين على صحة الفهم ودقته، إلى إعمال نظريات حادثة، جُعلت مفتاحاً للفهم المبدع، والقراءة المعاصرة لنصوص الكتاب والسنة، قراءة جديدة لا تبحث في الموروث إلا لتخالفه، ولا في أقوال السالفين إلا لتلتقط منها ما شذ وند، وهو ما يوافق أهواء نفوس أربابها المستلبة فيتخذون منه؛ درعاً يستجنون به، ولبوساً يتدثرون به، وستراً يتوارون خلفه ليخفوا وراء أستاره عورة التبعية والإمعيَّة، وسوءة ذوبان الشخصية.

يقول محمد عابد الجابري: " يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة - يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء-؛ يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور "[1].

ويقول نصر أبو زيد: " اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، ولكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث "سنداً" لتوجهاتها. . . تحول (التراث) لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء وسند "[2].

ومن أبرز المعالم لموقفهم من حجية الوحي ومكانته ما يلي:

أولاً: تسوية نصوص الوحي بالنصوص البشرية:

النقد في الفكر الليبرالي العربي لا يفرق بين النص الإلهي (القرآن الكريم) أو النبوي (الحديث الشريف) وبين النص البشري، فكلاهما غدا كلاً مباحاً لكل من

---

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (٢٦٠).

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١٥٤).

أمسك بالقلم وسلك نفسه في قائمة الكتاب والمفكرين، وسواء اعتنق منهجاً أو مذهباً فكرياً أو آمن بنظرية لغوية أو علمية.

وتلك المناهج والمذاهب تدعو إلى إخضاع نصوص الوحي لنظريات الغرب أو الشرق والتي إنما نشأت في محيط الأدب والشعر، أو العلوم التجريبية والطبيعية، إلا أنها استعيرت بمكر في الفكر الغربي للتخلص من بقية دين أوربا المحرف ولإثبات تحريف كتبها المقدسة لاستكمال القطيعة مع الدين الذي شكل رمزاً للتسلط والطغيان لعقود طويلة، وهو الأمر الذي لا حاجة له البتة عند المسلمين كما هو محل إجماع لدى علماء المسلمين قديماً وحديثاً، بل هو ما يذهب إليه المنصفون من الغربيين الذين درسوا وبحثوا في نصوص القرآن الكريم وانتهوا إلى نتيجة مفادها: (أن القرآن الذي بين أيدي المسلمين هو بنصه ما كان على عهد النبي ﷺ من غير زيادة ولا نقص)[1].

وهذه التسوية بين النص الموحى به والنصوص البشرية في النقد لا تقتصر في مدى ثبوت النص ونسبته إلى قائله، بل تجاوز إلى آلية قراءته وفهمه وتطبيق المناهج الغربية المعاصرة عليه، لاستحداث قراءة جديدة يتفق فيها النص مع الواقع من خلال إخضاع النص للواقع وليس تغيير الواقع بما يتفق مع مدلول النص كما هو مقتضى الدين الذي يدين به الناس لرب العالمين بمعنى ينقادون له ويخضعون لمقتضاه قبولاً وتسليماً.

يقول علي حرب: " في نقد النص تستوي النصوص على اختلافها فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات وإنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي "[2].

---

(١) يقول حسن حنفي: " يمتاز الكتاب بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً ولا زيادة " التراث والتجديد (١٥٢).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص١١).

ويذهب نصر أبو زيد إلى أن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية[1]. ويقول: " الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة "[2].

ولذا فـ " درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النص القرآني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي تدور عليه. ومن هنا يستهدف أبو زيد، بالنقد والتحليل خطاب الوحي، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي "[3].

وأما أركون فهو كما يقول علي حرب: " لا يستبعد خطاب الوحي من مجال النقد التأريخي "[4]. وإنما "يخضع خطاب الوحي، من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مداراً للكلام، إلى قراءة حديثة يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته!، كنظرته إلى الخطاب الديني بوصفه (إنتاجاً معرفياً ضمن منتوجات أخرى) أو اعتباره بأن الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو قوله بأن النص القرآني، هو كغيره من النصوص يمارس آليات من (التحوير والتحويل) أو (الطمس والحجب) فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة، بسبب من بنيته الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية "[5].

(١) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد (٢٤-٢٨).
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبوزيد (ص٢٠٦).
(٣) نقد النص، علي حرب (٢٠١).
(٤) نقد النص، علي حرب (٦٥ و ٧٦).
(٥) المرجع السابق (١٠٦-١٠٧).

ويؤكد أركون هذا المعنى بشكل أكثر وضوحاً فيقول: " نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية؛ أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية، والتاريخية، والأنتربولوجية، والتيولوجية، والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة، من أجل أن نفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها "(١).

فليس لدى الليبراليين الغربيين نص مقدس لا يخضع لنظرياتهم كالبنيوية، والتفكيكية، وتبعاً لذلك جرت دراسة التوراة والإنجيل بنيوياً وتفكيكياً مثلهما مثل سائر النصوص.

وتبعهم في ذلك التيار الليبرالي العربي في دعوته بل مباشرته لتطبيق تلك النظريات على القرآن الكريم. فأركون يطالب بتطبيق المناهج التي تم تطبيقها على التراثين اليهودي والنصراني على التراث الإسلامي ويتحسر على تأجيل ذلك ورفضه(٢). ويبرر عدم قدرته على هذا المنهج وفشل هذه المناهج في تحقيق أهدافها مع القرآن الكريم بعدم التهيئة المسبقة كما هي الحال مع المجتمعات الغربية(٣).

ثانياً: نزع القداسة عن القرآن الكريم والسنة النبوية:

القرآن والسنة هما المصدران الرئيسان للدين الإسلامي، لهما في نفوس المؤمنين المنزلة الرفيعة والمكانة العلية، لكونهما خبر السماء وخلاصة رسالات الأنبياء، فالقرآن

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٢٤٦). والجملة الأخيرة يمكن تسميتها بخلاصة الخلاصة لهدف المشروع الأركوني.
(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لأركون (ص ١٦).
(٣) انظر: المرجع السابق.

كلام الله المبين، والسنة كلام رسول الله إلى العالمين، وهما البقية الباقية لحفظ الدين ومعرفة شريعة رب العالمين، يقول ﷺ: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به فلن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وسنتي"(١)، ولهما فقط العصمة المطلقة من النقص والخطأ، فالقرآن ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] والسنة ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤].

ثم هما محفوظان بحفظ الله لهما ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وفي الحديث (لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم حي يأتي أمر الله)(٢). وفي حديث الافتراق لما ذكر الفرقة الناجية قال (ما أنا عليه وأصحابي)(٣)، ومثل هذا الخبر يقتضي بقاء إرث النبي ﷺ محفوظاً حتى آخر الزمان، لأن عكس ذلك يقتضي تعليق النجاة والنصرة على أمر معدوم أو ملتبس وهذا ما ينزه الشارع والشريعة عنه.

ولا شك في أن من أعظم وسائل الحفظ ما قيض الله له علماء الإقراء والقراءات وعلماء الحديث رواية ودراية من ابتكار علوم متعددة نقلت من خلالها نصوص الوحيين من جيل إلى جيل حتى زمننا الحاضر، ومُيِّز بها بين الصحيح وغير الصحيح، وذُبَّ عنهما كل تغيير أو تحريف أو زيادة أو تنقيص، على كثرة المحاولات المتعمدة أو الأغلاط العفوية بين الفينة والأخرى التي سرعان ما تنكشف ويظهر عوارها وخطلها.

هذ الحقائق هي عند المسلمين مسلمات وثوابت من خالف فيها فليس معدوداً من جملة المسلمين، ولذا بقي الدين محفوظاً قائماً متجدداً، يضعف لكنه لا يموت، ويخبو

(١) الموطأ للإمام مالك، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (ص٥٦٤).
(٢) رواه البخاري (٣٦٤٠) ومسلم (١٩٢١).
(٣) رواه الترمذي (٥/ ٢٦) برقم (٢٦٤١)، والآجري في الشريعة (١/ ٣-٨)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٢٨).

بيد أنه لا يزول، وما إن يرد على المسلمين وارد أو يفد إليهم وافد من المفاهيم والأفكار الجديدة إلا ويعرضونها على هذا الميزان الدقيق فيكون القبول أو الرد من خلاله.

وقد عرف أعداء الإسلام مكانة هذين المصدرين عند المسلمين ودورهما في حفظ هويتهم وخصوصيتهم، فأرسلوا سهامهم، وبعثوا جنودهم، وامتطوا مريديهم، بهدف زعزعة هذه المكانة، وإضعاف ثقة المسلمين بالوحيين، وبث الشبه والشكوك حولهما، وما علم الفلسفة والكلام وتيارات الباطنية وجهود كثير من المستشرقين والمستغربين إلا لتحقيق هذا الهدف المنشود.

ولذا عمدت التيارات الليبرالية في عالمنا الإسلامي والعربي إلى تركيز جهودهم في هذا المجال تحت ذريعة نزع القداسة للكتاب والسنة من نفوس المسلمين حتى يكون كل منهما موضوعاً للنقد من كل أحد، وميداناً للشك إلى غير أمد، ليسهل اختراق المسلمين وتذويب هويتهم والقضاء على خصوصيتهم.

وإذا كان نزع القداسة عن نصوص الوحي هو مآل الكثير من أطروحات هذا التيار كما يقول أحدهم: " لا مراء أن النقد، كما يمارسه أركون والآخرون، سيؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعريته آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية "(١).

فإنه في الوقت نفسه كان هدفاً مقصوداً بذاته لدى الكثير منهم، من مثل محمد أركون، ونصر أبو زيد(٢)، وحسن حنفي، وعزيز العظمة، ومحمد النويهي، وهاشم صالح، وأحمد عبدالمعطي حجازي، وغيرهم.

يقول علي حرب: "مشروع أركون يهدف إلى نزع الهالة القدسية عما في التراث

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص ٢٠٣).

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص١٢).

من التعالي"[1]. ويقول -أيضاً-: "ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي) فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن"[2].

يذهب أركون إلى أن البدء بطرح مشكلة ظاهرة التقديس قبل أي شيء هي بداية الدخول إلى عالم (المعقولية والفهم).

إنه يلزم علينا - في نظره- أن " نجمد كالأقنوم عامل التقديس الموجود في القرآن والأناجيل والتوراة" وعندما: " نستطيع بلورة نظرية مرضية لظاهرة التقديس، أو لانبثاق ظاهرة التقديس ومنشئها ومسارها داخل الوعي، ودعامتها المتغيرة في الوجود البشري، فإننا عندئذ نكتشف أن مشاكل الصحة والموثوقية أو الاختراع والتحريف الذي لحق بالنصوص المتلقاة على أنها مقدسة، نكتشف أن هذه المشاكل ثانوية في الحقيقة. إن منطق الثالث المرفوع (منطق الصحة واللاصحة) يبدو عندئذ تافهاً لا أهمية له لأننا نكتشف قارات أخرى من الحقيقة النفسية واللغوية والتاريخية للإنسان، كانت هذه القارات قد طمرت (أو طمست) وأزيحت من ساحة البحث والتفكير عن طريق تيولوجيا من نوع منطقي-مركزي أو عقلانوي أو منطقي بالمعنى الأرسطوطاليسي للكلمة. أما ثقافتنا المعاصرة فهي تولِّد بالتدريج وبشكل متزايد منطقاً تعددياً. إنها تدفع بحدود المعرفة نحو العالمية أو الكونية المحسوسة للكائن المطلق، ونحو النقد الجذري للآخر. لم يدخل الفكر الإسلامي بعد هذا الحقل الجديد من المعقولية والفهم. لهذا السبب فإني أتحدث عن لا مفكر فيه ومستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي"[3].

---

(١) نقد النص، علي حرب (٨٦).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص ٦٥-٦٦).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص٥٨).

ويقول علي حرب: " وأنا إذ أقرأ النص وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى ولا جدوى أصلاً من نقضه، وإنما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفة علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمالاً ثقافياً معرفياً أو فضاء للتأويل الحر المفتوح. وتلك هي المفارقة أن أسعى إلى التحرر من النص به وله "(١).

وفي هذين النصين من وضوح الهدف وما يترتب عليه من نتائج ما يكفي لتقدير أثر هذه المسألة في تدمير مسلمات الدين وثوابته، وجلاء خطورة هذه الدعوى على الدين والقرآن والسنة.

فهي عندما تنجح في إزالة هيبة نصوص الوحي وعظمتها وقداستها المستمدة من عظمة مصدرها وهيبته وقداسته، لا يصبح ثمة حاجة للبحث في موثوقيتها وصحتها وطرق تلقيها ووسائل فهمها ومدى حجيتها لكونها وبكل بساطة مجرد نصوص كتبت كما كتب غيرها ونقلت كما نقل غيرها من الكتب والمؤلفات التي صاغها البشر على مختلف العصور والأزمان!.

يتضح هذا من قول -أركون- منتقداً الخطاب التبجيلي، المعظم لنصوص الوحي بأنه لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ، وبأنه " لا يزال بعيداً جداً عن تاريخانية القرن التاسع عشر الأوروبية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية "(٢).

ويؤيد هاشم صالح هذا المعنى عندما يقول - وبئس ما قال -: "ما دام العرب عاجزين عن تفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة المهيمنة عليهم منذ مئات السنين فإنهم سيظلون مقيدين بالسلاسل والأغلال. وفك هذه السلاسل له ثمن غال، ألا وهو:

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٢٥)، وانظر: (ص٧٧) من الكتاب نفسه.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص٦٨).

نزع القداسة الإلهية عن التراث لكي يبدو على حقيقته داخل التاريخ وكنتائج للتاريخ. وهذا ما فعله الأوربيون وأدى إلى انطلاقتهم وتفوقهم على شعوب الأرض قاطبة. وهذا ما يرفض أن يفعله المثقفون العرب وترتعد فرائصهم أمامه خوفاً "[1]. وكلامه واضح في مقصوده بالتراث عندما طالب بنزع القداسة الإلهية عنه ومعلوم أنه ليس لدى المسلمين تراث مقدس غير الكتاب والسنة.

وإذا كان هاشم صالح يعد هذه المهمة وهو ما ترتعد فرائص المثقفين أمامها خوفاً فإن أركون يعدّها مهمة مرعبة حيث يقول: "لكي تحلل وتدرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه أيضاً. إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيداً... لماذا! هي شيء لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن تحتله من الإسلام"[2].

وأما حسن حنفي فيزعم أن تقديس الوحي وقوع في الوثنية[3]. لكونه نصاً إنسانياً، فالإله قد انقطع دوره بنزول الوحي وانطلاقه على لسان البشر[4]. والوحي علماني في جوهره أما الدينية (أي التقديس) فهي طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور[5]. ولذا فالعلمانية - عنده - إنما نشأت "استرداداً للإنسان لحريته في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه، ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير"[6].

---

(١) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (ص٢٦٤).

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون (ص١١٣-١١٤).

(٣) انظر: مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة، حسن حنفي (ص٧٤).

(٤) انظر: مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة، لطيفة المعيوف (ص٤٥).

(٥) انظر: التراث والتجديد، د. حسن حنفي (ص٦٣).

(٦) المرجع السابق (ص٦٣).

ويجعل علي حرب نزع القداسة عن الوحي واحدة من مهام ناقد العقل الإسلامي في معرض تحليله لمنهجية أركون إذ يقول: " ما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس "[1].

ولذا فليس غريباً أن تعرف العلمانية وتلخص فكرتها الأصلية بأنها "نزع القداسة عن الدين أي عن المقدس، وجعل المادي والدنيوي وغير المقدس، مقدساً ضمنياً "[2]. أو هي: "انتزاع ما هو مقدس وهو ما هو مدني "[3].

وإن الناظر في كتابات الليبراليين ليجد من الوضوح بمكان استهانتهم بالقرآن والسنة بل سخرية بعضهم بهما وسوء أدبهم تجاههما.

فمن أمثلة سوء أدبهم مع القرآن الكريم والسنة المطهرة النصوص التالية:

يقول تركي الربيعو: " لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين "[4].

وينقل عبد الرزاق هوماس عن أركون قوله: " أليس من الواجب أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو "[5].

ويقول علي حرب: " الحدث القرآني لا يتجاوز بمعنى أنه يستعاد لقدرته المستمرة

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص ٦٥-٦٦).

(٢) المقدس والحرية، رفيق حبيب (ص١٢).

(٣) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة (٣٠-٣١).

(٤) العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية (١٢٩ص).

(٥) القراءة الجديدة، عبد الرزاق هوماس (ص٦٥) ويحيل إلى أركون في كتابه (قراءات في القرآن). النسخة الفرنسية (ص١٢). عن تاريخية النص القرآني، د. أحمد الطعان (٣٤٦).

على توليد المختلف من القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق، وأما المتعالي بمعنى المفارق القائم في ذاته المنزه عن صفات الحدثان، فليس سوى عماء أو لغو كلامي أو خواء تنظيري "[1].

ويقول عزيز العظمة: " إن عنوان الحداثة العلمانية في يومنا هذا هتك أساطير البداية "[2]. ويعني بالبداية بداية نزول الوحي وبعثة الرسول ﷺ.

ويقول محمد أركون: "ساهم (ابن اسحاق) في عملية التمويه والتعمية الموضوعية ضد الجاهلية التي كان القرآن افتتحها. لقد مُوِّهت الجاهلية أو قُدمت بشكل سلبي من أجل تبيان الحقيقة الساطعة للإسلام بشكل أفضل "[3].

ويقول عبد المجيد الشرفي: الرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الهبوط من الجنة، ودور إبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن المفاهيم والمتصورات الحديثة[4].

ويقول حسن حنفي: " الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير عن المضامين المتجددة، ولذا يجب التخلص منها "[5].

ومن أمثلة وصفهم للقرآن بما لا يليق وهو ما هو دليل على زوال مكانته ومهابته وقدسيته من قلوبهم:

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٦٣).
(٢) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٨٠).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص٨٢).
(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٤٥).
(٥) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١١٠).

وصف أركون القرآن بأنه ذو بنية أسطورية[1]، وأبو زيد يصفه بأنه نص لغوي[2]، وعلي حرب يصف بنية القرآن بـ: "الأسطورية" وتركيبته بـ: "المجازية الرمزية"[3]. وأدونيس يقول: " القرآن شعر لا كالشعر "[4]. ونصر أبو زيد يشبه الوحي بالكهانة، ويعدّه مجرد درجة قوية من درجات الخيال[5]. ويصف القرآن بالتناقض في موضوع الجن لغرض قبول مفهوم النبوة[6].

وحتى مسمياته التي تتابع عليها المسلمون ضاق بها هؤلاء ذرعاً.

فأركون يختار تسمية القرآن بـ (مدونة نصية)[7]، والآية بـ(وحدة نصية) وهاشم صالح يؤيده على ذلك[8]، وربما أطلق عليها (عبارة لغوية)[9]. وأركون يسمي الوحي القرآني بـ(الحدث القرآني) وعلي حرب يؤيد ويبرر[10].

والله -جل وعلا- قد سمى كتابه قرآناً في نحو (٦٨) آية في كتابه الكريم[11]. وقال -جل وعلا-: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١].

---

(١) تاريخية الفكر العربي (ص ١٠)، وانظر دفاع علي حرب عنه في هذا الوصف: نقد النص (ص ٧٦).

(٢) انظر: نقد النص، علي حرب (ص ٢٠٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٧).

(٤) الثابت والمتحول، أدونيس (٣/ ٢٣) (صدمة الحداثة).

(٥) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٣٨-٣٩)، ونقد النص، علي حرب (ص ٢٠٦).

(٦) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٢٠٤).

(٧) القرآن من التفسير الموروث، أركون (ص ١١٩).

(٨) المرجع السابق (ص ٣٨).

(٩) المرجع السابق (ص ١١٩).

(١٠) انظر: نقد النص، علي حرب (ص ٦٢).

(١١) انظرها في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي (٦٨٥-٦٨٦).

ومن مظاهر عدم التقديس والتعظيم للقرآن الكريم التشكيك في القرآن الكريم من حيث مصدريته أو حفظه أو اشتماله على مدلولات واضحة ظاهرة تحت ذريعة النقد الموصل إلى الحقيقة، لكنه نقد هزيل مسبق النتائج باطل المقدمات ليس له هدف غير هز ثقة المسلمين في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفتح المجال لإعمال النظريات المتعددة -كل على حسبه[1]- في كتاب الله لتكون دلالاته دلالات عصرية تساير الواقع الفكري للغرب ولا تتعارض مع الفكر المعاصر المنبثق منه.

يقول محمد أركون: "نحن نريد للقرآن... أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية والأنتربولوجية والتيولوجية والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة، من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها"[2]. إذاً ماذا بقي يقينياً فيما يتعلق بالقرآن بعد هذه القائمة الطويلة من وجوه التشكيك وما النتائج التي وصل إليها هؤلاء النقاد في ذلك كله!

ويقول أركون -أيضاً-: "ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد"[3]. إذاً فهناك فرق معتبر بين القرآن في صورته الشفهية والمكتوبة المدونة في المصاحف! وتقدم إبطال هذه الدعوى العرية من الدليل.

وهل كان أركون يبحث عن حقيقة ثابتة من خلال مشروعه النقدي للوحي ونصوصه المتمثلة في الكتاب والسنة؟ يجيب عن هذا السؤال مريده هاشم صالح

---

(١) فقد اعتمد شحرور مثلاً على نظرية داروين في تفسير آيات الخلق، واعتمد أركون على نظرية روكيش في اللامفكر فيه في نقده لأصول الدين الإسلامي.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص٢٤٦).

(٣) العقل بين التاريخ والوحي، المزوغي (ص١٢٨).

الذي يزهو باكتشافه لغرض أركون من مشروعه قائلاً: ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه (نصوص الوحي) صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا[١]. إذاً ما الغرض؟ إنه مجرد التشكيك لغرض التشكيك فحسب. وزعزعة الثوابت والمسلمات التي يرى هذا التيار أن التسليم بها وعدم الشك فيها خضوع للعقلية الأسطورية الغيبية ونبذ للعقلية العلمية.

يقول أركون: "وهنا نصطدم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد"[٢].

ويقول د. محمد شحرور وهو يقدم لقراءته العصرية للقرآن ويقعد لمنهجه الجديد لتلقيه وفهمه وتفسيره: علينا إعادة النظر في أمور مهمة مثل مقولات ثبات الأعمار، ثبات الأرزاق، هل الأعمال مكتوبة أو غير مكتوبة؟ الحرية الإنسانية، القضاء والقدر، نظرية المعرفة الإنسانية[٣]. وإنكار هذه المسائل إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة، الذي عده أهل العلم ناقضاً من نواقض الإسلام.

يقول الشيخ محمود شلتوت: " ولا شك أن القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط والادعاء، فقد اقتحمت قدسيته وزالت عن النفوس روعة الحق الذي فيه، وتزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار"[٤].

وإذا سلط معول التشكيك على كل شيء لم يستقم للناس دين، ولم تنتظم لهم حياة، ولم يعد لهم مرجعية يثقون بها، ويصدرون عنها، عندها يضمحل أثر الدين وتنتفي الحكمة من إرسال الرسل وإنزال الكتب. وتعم الفوضى الدينية والفكرية والخلقية كما

---

(١) انظر: العقل بين التاريخ والوحي، المزوغي (ص١٢٧).
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص ١٥).
(٣) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٣٠، ٤٧، ٣٤٨، ٤١١).
(٤) تفسير القرآن الكريم، شلتوت (ص ٤٧).

هي الحال في البيئات التي ارتضت هذا المنهج، وصدق الله ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢]، ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

ونزع القداسة عن كتاب الله هو مؤدى اعتقاد أنه ليس كلام الله حقيقة، وأن ما في المصحف إنما هو مخلوق من مخلوقاته تكلم به جبريل أو محمد ﷺ وليس هذا بدعاً من القول بل قد كان لهؤلاء سلف من المتكلمين الذين نفوا صفة الكلام من أصلها وهم المعتزلة[1]، أو أثبتوا الكلام النفسي بمعنى ما يضمره في نفسه دون أن ينطق به وجعلوا ما في المصحف عبارة أو حكاية عن كلام الله أي أنه مخلوق وليس صفة من صفات الله تعالى وهو قول الأشعرية والكلابية[2].

وقد بنى بعض أتباعهم على هذه البدعة المحدثة ما زادها قبحاً وضلالاً من الاستخفاف بقدر المصحف والاستهانة به[3] كما عبر عن ذلك ابن تيمية وهو يعرض مقالتهم: " أن القرآن معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء أو صنفها جبريل أو محمد، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه لما رأوا أن مجرد كونه دليلاً لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن الموجودات كلها أدلة عليه ولا يجب احترامها فصار هؤلاء يمتهنون

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار (ص٥٢٨).

(٢) انظر لتفصيل مذهبهم: الإنصاف، للباقلاني (١١٥-٢٠٠)، وانظر للتقرير المحكم لمذهب الأشاعرة ومقارنته بمذهب المعتزلة كتاب: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود (٣/ ١٢٥٣-١٣٠٧).

(٣) انظر في هذا السياق كتاب: القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفيهم -دراسة عقدية- (فصل عدم تعظيم المتكلمين للقرآن) (٢/ ١٠٨٤)، لمحمد هشام طاهري.

المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة إسقاطاً لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته. وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله إهانة له، أنه كافر مباح الدم. فالبدع تكون في أولها شبراً ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعاً وأميالاً وفراسخ "(١).

وقال ابن حزم في كتابه الفصل: " ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال فأكبرت ذلك وقلت له: ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى، فقال لي: ويلك والله مافيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا "(٢).

يتضح وهو ما سبق أن دعوى نزع القدسية عن القرآن الكريم انطلقت من دعوى نفي مصدره الإلهي وأنه مجرد نص بشري يبقى كغيره من كلام البشر وإن خصه بعضهم بمزايا خاصة من حيث بلاغته وصياغته، ومن هذا المنطلق يفهم سر عناية الليبراليين بقول المعتزلة في كون القرآن مخلوق، وأما الهدف والغاية من الإلحاح في تقرير هذه الدعوى فهو نفي أن يكون للقرآن والسنة مزية على غيرهما في الحكم والتشريع وتقرير العقيدة والتصور لعالم الغيب والشهادة وطبيعة العلاقة بين الله وبين مخلوقاته وعلاقة المخلوقات بعضها ببعض والتنصل من لزوم تحكيمه في واقع الناس وحياتهم عقدياً وأخلاقياً واقتصادياً وسياسياً، وهو المشروع الذي يجمع أطياف التيارات العلمانية والليبرالية واليسارية والقومية وغيرها وإن تفاوتت أساليب خطاباتهم وتعددت طرائق مناهجهم ووسائلهم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٤-٤٢٥).

(٢) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (٥/ ٨١). وانظر خطر وأثر هذه البدعة على العامة: صيد الخاطر لابن الجوزي (ص ١٨٩-١٩٣). مع التنبيه إلى شذوذ مثل هذا الفعل ممن فعله، وأنه لا يمثل بحال المذهب الأشعري.

ثالثاً: تاريخية النصوص الشرعية (الكتاب والسنة):

يعد مصطلح (التاريخية) من المصطلحات التي راجت كثيراً في الطرح الليبرالي في إطار موقفه من النصوص الشرعية (القرآن والسنة) حكماً وفهماً وتفسيراً، بل وعموم التراث الإسلامي المتمثل في شروحات علماء المسلمين وتفاسيرهم ومدوناتهم، المتمحور حول نصوص الوحيين والعلوم المتعلقة بهما.

وقد اتخذ هذا المصطلح من قبل تيارات الليبرالية والعلمانية والحداثة سيفاً مصلتاً سلطته على كل دعوة إلى استمرار حجية القرآن والسنة، وتجاوزها للفترة الزمنية التي نزل فيها الوحي، وبقائها ثابتة الأحكام والتشريع، شاملة لكل الأزمان المتتابعة حتى قيام الساعة.

أيضاً اتخذت التاريخية شبهة امتطيت من قبل هذه التيارات للتخلص من مدلولات النصوص الشرعية، والأحكام التكليفية التي دلت عليها، بذريعة أن لكل زمان طرائق للفهم تتطور بتطور الزمان وتبدل الأحوال، وما فهمه السالفون هو فهم صحيح يناسب عصرهم وإمكانياتهم بيد أن لا يصح بقاء تلك الدلالة واستمرارها للعصور التالية، فلكل عصر فهمه وآلياته وحاجاته ومسلماته. ولكل لفظ مدلولاته المتغيرة والمتطورة من زمن لآخر.

نشأت التاريخية في البيئة الغربية التي حرمت المنهج الدقيق الموثوق لنقل الأحداث والأحوال والوقائع المتقدمة، فالكتاب المقدس عندهم هو نفسه لم يسلم من تدخل اليد البشرية في تغييره وتحريفه ويتعذر علمياً الاتفاق على نسخة موثوقة صحيحة له في الزمن المعاصر[1]. ولذا كان للتاريخ في الفكر الغربي مفهوم خاص

---

(١) انظر: لإثبات تحريف الكتاب المقدس وتناقض أناجيله فيما بينها ومع الواقع: كتاب: إظهار الحق لرحمة الله الهندي (أربعة مجلدات)، وكتاب التحريف والتناقض في الأناجيل الأربعة، د. سارة العبادي، رسالة جامعية.

يتجه إلى تمحيص الوقائع التاريخية ونقدها وفق مناهج متعددة ليس من بينها بطبيعة الحال (صحة الإسناد) و (عدالة الرواة) لاستحالة تحقيق ذلك بشكل علمي مقبول.

وهذا العنصر المفقود لدى العالم الغربي هو وهو ما تميزت به الحضارة الإسلامية، فقد أنتجت - في مرحلة متقدمة- بفضل الله علوماً متعددة ومناهج مختلفة يتوصل من خلالها إلى تمحيص المقبول من المردود من الروايات والوقائع والأحداث.

فالقرآن الكريم تم نقله بطريقة مبهرة غاية في الدقة من لحظة نزوله وتبليغه على لسان الرسول ﷺ، حيث كان يدون فور نزوله عن طريق كتاب الوحي - المختارين بعناية من قبل النبي ﷺ- الذين يعنون بتدوينه وكتابته، وفي اللحظة ذاتها يحفظ في صدور من يسمعه من الصحابة؛ وهم العرب الأقحاح الذين اشتهروا بقوة الحفظ وسرعته، إضافة إلى تلاوته المتكررة في الصلوات خصوصاً الجهرية، وتدارسه بينهم، مع ما كان من معارضة جبريل عليه السلام للرسول ﷺ في رمضان من كل عام حتى كان رمضان الأخير في حياة النبي ﷺ حيث عارضه مرتين، كل ذلك إمعاناً في ثبيته وحفظه كما أنزل دون تغيير، ثم تناقلته الأجيال اللاحقة جيلاً إثر جيل بالروايات المتواترة التي يستحيل تواطؤها على الخطأ إضافة إلى ابتكار عدد من العلوم التي ساعدت على حفظه وضبطه كعلم الرسم والقراءات والتجويد وغيرها.

أما السنة النبوية فقد تم تدوين بعضها في عهد النبي ﷺ وحفظ منها في صدور الصحابة القدر الكبير، وتناقلته الأجيال كل جيل ينقله عمَّن قبله بطريقة الرواية المسندة، التي جعل من شروط قبولها؛ توثيق رجال إسنادها وسلامة متنه من العلل القادحة، ولذلك استحدث في العصور الأولى من تاريخ المسلمين ما يسمى بعلم الرجال الذي تم من خلاله الحكم على كل من ورد ذكره في سند من أسانيد الأحاديث أو الآثار من حيث عدالته وضبطه، وميزت الأسانيد المقبولة من غير المقبولة وتنافس نقاد الأسانيد والروايات في تصفية الأحاديث النبوية وتخليصها من كل شائبة.

إن العلماء أسسوا علم مختلف الحديث وعلم ميزان الرجال والجرح والتعديل وتاريخ الرواة وعلم تأويل مشكل الحديث، والناسخ والمنسوخ ومعرفة غريب الحديث وعلله ومعرفة الموضوعات وكشف حال الوضاعين وعلم أصول الرواية، وغيرها من الفنون، وهي تدل على أنه لم يلق خطاب أو نص من الرعاية والتثبت مثل ما لقي نصَّا القرآن والسنة. ويدل هذا أيضاً على أنَّ الإشكالات التي يثيرها الليبراليون جاءت متأخرة جداً لوجود نظيراتها في التَّاريخ الإسلامي والتي استدعت تأسيس هذه الفنون دفاعاً عن حياض الكتاب والسُّنَّة من انتحال المبطلين وخبث المغرضين.

وكذا كان للروايات التاريخية عناية جيدة وإن لم تكن بالاهتمام نفسه الذي لقيه القرآن أو السنة حيث صنفت المصنفات الكثيرة في السير والتراجم والتاريخ نظماً ونثراً، يستطيع الباحث بالتدقيق والمقارنة أن يصل إلى الحقيقة التاريخية باطمئنان ويقين.

نتيجة لما سبق فقد اختلف مفهوم التاريخ بين الفكر الغربي وبين الفكر العربي والإسلامي، فالتاريخ عند المسلمين، يقوم على أمرين أولهما: سرد الأحداث والوقائع والأخبار، وثانيهما: تفسير تلك الأحداث وتحليلها وتقويمها، فالتاريخ الإسلامي ليس مجرد سرد للحوادث التاريخية، إنما هو إلى جانب ذلك تفسير لتلك الحوادث وتقويم لها.

فابن خلدون يقسّم التاريخ إلى قسمين، ظاهري وهو أخبار الأيام والدول والقرون السابقة، وخفي وهو نظرٌ وتحقيقٌ وتعليلٌ دقيقٌ وعلمٌ بكيفية الوقائع وأسبابها.

يقول -رحمه الله-: " فإنّ فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه

الملوك والأجيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهّال، إذ هو في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها أقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف فيها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع فيها المجال وعمّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق "[1].

وأما عند الغرب فلم يكن لكلمة تاريخ معنى واحد، فقد كانت تدل عند سقراط على المعرفة، وعند أرسطو على مجرد جمع الوثائق، أما عند بيكون فالتاريخ هو العلم بالأمور الجزئية لا بالأمور العامة. وآخر تحديد للتاريخ أعطاه أرنولد جوزيف توينبي، الذي حدده بأنه العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها[2].

والتاريخ لا يخرج في الفكر الغربي المعاصر عن التأثر بعاملين رئيسين يشكلانه جملة، ويؤثران فيه تأثيراً عميقاً، بوعي من أصحابه أو بغير وعي، هما الداروينية من جهة، والنفور من الدين بسبب طغيان الكنيسة وتجبرها وحجرها على الفكر من جهة أخرى[3].

والفرق بين المفهومين أن التاريخ في الفكر الإسلامي قائم على ثبوت الحدث والخبر أو عدمه بمعنى خضوعه لمعايير الصدق والصحة (من حيث السند) ثم تحليله ونقده (من حيث المضمون) بمعنى خلوه من الشذوذ والعلة القادحة كما هو مشهور في علوم الحديث النبوي.

---

(١) المقدمة، لابن خلدون (١/ ٢).

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، د. كميل الحاج (ص١٤٤).

(٣) انظر: حول التفسير الإسلامي للتاريخ، محمد قطب (ص١٢).

بينما هو في الفكر الغربي قائم على مضمون الخبر ومحتواه فحسب، فمن خلال تحليله ومقارنته يحكم على صحته أو عدمها، دون اعتبار لصحة السند وسلامته لتعذر الوصول إلى ذلك، فتكون مواهب الباحث وإمكانياته وعمق ملاحظته وسعة خياله ذات أثر أساسي في تمحيص المعلومات التاريخية[1].

فرق آخر بين المنهجين فيما يتعلق بتفسير التاريخ وهو تباين النظرة للإنسان بينهما وعلاقته بالله وبالكون.

فالإنسان في النظر الإسلامي جنس مخلوق له علاقته الواضحة بخالقه، يعيش حياته الدنيا مخلوقاً مكرماً خليفة لله في أرضه محملاً برسالة العبودية والتوحيد لله وحده دون شريك وعمارة هذا الكون بما يرضي الله، وهذا الكون الذي يعيش فيه يسير بحسب سنن معينة يجري الله بها قدره بحسب مشيئته وقدرته النافذة.

أما في النظر الغربي الليبرالي فالإنسان هو محور الكون وكل شيء يبدأ من الإنسان وينتهي إليه، فالإنسان هو المرجع وهو محكوم بضروراته خاضع لها، فالجبرية النفسية تحكمه، ومن ثم لا يحكم على شيء من أحداث التاريخ بأنه خطأ أو صواب، أو منحرف أو مستقيم، إنما ينظر إليه على أنه واقع يتقبل بخيره وشره على أنه أمر لا محيص عنه، وليس في الإمكان أن يقع غيره فتضيع القيم كلها ويضيع معها الإنسان[2].

إذا اتضح هذا فإن فكرة التاريخية ذات صلة واضحة بالمفهوم الغربي للتاريخ، وفي إطاره نشأت الفكرة وحملت أبعاداً جديدة لتصبح قضية تفسيرية وتأويلية.

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص٢٩٢). وقد شاع بين بعض الباحثين أن الفرق بين المنهجين يكمن في أن المنهج الإسلامي يعنى بالسند والغربي بالمتن وهذا الفرق غير دقيق.

(٢) انظر: للمزيد من التوسع في الفرق بين النظرتين الكتاب الماتع: حول التفسير الإسلامي للتاريخ، محمد قطب، الكتاب كاملا.

ساعد على ذلك التناقض المنهجي لمدلولات الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) بين نص وآخر داخل الكتاب نفسه، أو تناقضه مع العلم والواقع المعاصر، ورغبة المجتمع الأوربي المتجه للإلحاد في عدم تجاوز ذلك الكتاب بالكلية والتمسك بشيء من مصداقيته وموضوعيته، عن طريق تاريخية الحقيقة والمدلول ونسبيتهما وارتباطهما بالزمان والمكان، فلكل زمان ومكان حقائق ومدلولات هي صحيحة بالنسبة لهما وإن لم تكن كذلك لغيرهما، دون أن يكون ثمة تناقض في ذلك في زعمهم.

في هذه البيئة نشأت (نظرية التاريخية) حيث ظهرت للمرة الأولى كلمة (تاريخية) في مجلة نقد عام ١٨٧٢م مستخدمة من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية[١].

وتعني النظرية التاريخية بمفهومها العام: النظرية الشاملة التي تنطلق من أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، ومن ثم لايكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد[٢].

وقد تعرف بأنها " منهج يقوم على مبدأ أساسي، وهو أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار أو الحوادث، إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية وحدها، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، وجدناها طبيعية وضرورية "[٣].

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص ١١٦).

(٢) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٥٦١)، المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٢٢٩).

(٣) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج (ص١٤٥).

وقد عرفها روبير بأنها " العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية "(١).

وتعد التاريخية أحد الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسية والتقويض (التفكيكية)، إضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية وغيرها.

تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخية في سعيها إلى قراءة النص في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الأيديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية(٢).

ومن هذا المنطلق تعامل الفكر الغربي مع جميع الحقائق والمفاهيم والعلوم على أنها خاضعة للتطور الملازم للإنسان التاريخي وأنها لا تخرج عن صنعه وكسبه وتفاعله مع مجتمعه وبيئته ولا تمتد زماناً ولا مكاناً خلاف ذلك.

ثم انتقلت هذه النظرة في فترات الاستلاب والضعف الشامل الذي أصاب الأمة الإسلامية خصوصاً بعد سقوط الشعارات القومية، وفشل الحركات الثورية، الذي ظهر جلياً بالنكسة العربية بعد هزيمة حزيران عام ١٩٦٧م، عندها بدأ المغلوب في البحث عن عناصر القوة لدى الغالب التي مكنته من الانتصار الحربي والتقدم المادي في ميادين شتى ومجالات متعددة.

وكان من المفاهيم الوافدة أو المستوردة من قبل أرباب الفكر العربي الليبرالي ما يعرف بالتاريخية أو الفكر التاريخي، التي بدت في نظر بعضهم طريق الخلاص من

---

(١) نقل هذا التعريف عن روبير أركون في كتابه: الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص ١٣٩). والتعريف هنا للتاريخانية وهي مستخدمة بمعنى التاريخية في هذا السياق.

(٢) انظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي (ص٨٠).

قيود الماضي واللحاق بركب الحضارة المعاصرة، التي جعلوها مثلاً أعلى يحتذي به من رام التقدم والتنور كما يقول هاشم صالح: "ما دام العرب عاجزين عن تفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة، المهيمنة عليهم منذ مئات السنين؛ فإنهم سيظلون مقيدين بالسلاسل والأغلال.

وفك هذه السلاسل له ثمن غال، ألا وهو: نزع القداسة الإلهية عن التراث لكي يبدو على حقيقته داخل التاريخ وكنتائج للتاريخ. وهذا ما فعله الأوربيون وأدى إلى انطلاقتهم وتفوقهم على شعوب الأرض قاطبة. وهذا ما يرفض أن يفعله المثقفون العرب وترتعد فرائصهم أمامه خوفاً "(١).

فكان من أوائل من استخدم هذا المصطلح المفكر المغربي الماركسي عبد الله العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي) والذي صدر عام ١٩٧٣م(٢). ثم توالى طرح هذه النظرية في سياقات متعددة، وكان من أبرز دعاتها من المفكرين الليبراليين أركون(٣)، ونصر أبو زيد، ومحمد شحرور، وعلي حرب، وحسن حنفي، ونائلة السليني(٤)، وعبد المجيد الشرفي(٥)، وهاشم صالح، وغيرهم.

فتم تنزيلها على المسلمات العقدية والمحكمات الدينية والأحكام الشرعية بوصفها نتاجاً بشرياً خاضعاً لتغير الإنسان الذي هو محور التاريخ وتطوره.

---

(١) الانسداد التاريخي، هاشم صالح (ص ٢٦٤).

(٢) انظر جواب العروي عن النقد الموجه لفكرة الكتاب كونها في نظر البعض تبريراً لليبرالية الاقتصادية والسياسية من مؤلف ماركسي، مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب.

(٣) له كتاب (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) الذي يشكل مع كتابه الآخر (الفكر الإسلامي قراءة علمية) خلاصة منهجيته في مسألة التاريخية.

(٤) لها رسالة علمية بعنوان (تاريخية التفسير القرآني) وقد صدرت في كتاب عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ٢٠٠٢م.

(٥) له كتاب بعنوان (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) تدور فكرته الرئيسة على مسألة التاريخية.

كذلك تمت الاستعانة بها في نطاق تأويل النصوص الشرعية، بما فيها نصوص الكتاب والسنة، والدعوة إلى إعادة فهمها وتفسيرها، فهي - وفق هذا المفهوم - قد تشكلت في ظروف زمانية ومكانية خاصة، مرتبطة بالإنسان التاريخي الذي من سماته التغير والتطور، فتبقى حركة تأويل النصوص مستمرة ومتغيرة بتغير الزمان والمكان.

وهذه المحاولات تجري في نطاق ما يسمى بنقد العقل الإسلامي، أو تجديد التراث، أو علمنة الإسلام، أو تجديد الخطاب الديني.

يقول علي حرب: " ما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس... إذن ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التأريخي للوحي عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي) فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن "(١).

ويقول أركون عن نفسه: " أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة. ومن ثم فلم يعد ممكناً إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن. لم يعد ممكناً إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون، هذا هو الهدف الأساسي من الدراسة "(٢).

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٦٥-٦٦).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص ٢١٢). وإذا كان كلامه هنا منصباً على دراسته المقدمة بعنوان (العجيب الخلاب في القرآن) والمقدمة في المؤتمر العلمي الذي عقدته منظمة تقدم الدراسات الإسلامية في باريس عام ١٩٧٤م؛ إلا أن غالب كتبه ومقالاته تتجه إلى الهدف ذاته. انظر: المرجع نفسه (ص ١١٣- ١١٤).

ومن ثم فهو يوجه نقداً لاذعاً لما يسميه بالقراءات التقليدية فينتقد أصحابها لأنهم: "ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الحاضر" ولأنهم "مستمرون في رفض نسبية العقل والحقيقة المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله"[1]. فالتاريخية عند أركون تقوم على نسبية العقل والحقيقة والنص الشرعي.

وأما حسن حنفي فيجعل الخيار فيما يتعلق بالقرآن الكريم قائماً بين القول بالتاريخية أو جعله من باب الأساطير والخرافات ثم يرجح الأول تبعاً لمثله الأعلى (اسبينوزا)[2].

يقول: "إن النص يتراوح بين قطبين: الأسطورة من ناحية، والتاريخ من ناحية، فإما أن يذهب النص إلى الأسطورة، وفي هذا تذهب التاريخية، وإما أن يذهب إلى التاريخ ومن ثم نبتعد عن الأسطورة، وهذا يعني طبعاً أنه كلما كان النص أقرب إلى التاريخية يبدأ العلم هنا، ويبدأ النقد..."[3].

ولذات المعنى ينتقد علي حرب أركون في محاولته إيضاح معنى الأسطورة وأن القول بها لا يعني نزع صفة الوحي عن النصوص؛ مقدماً له الحل الأمثل لمشكلة تلقي القرآن وفق المفهوم العلماني، المانع من تأثيره على حياة المجتمعات والأفراد في مختلف المناحي، فيقول: "الحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته"[4].

---

(١) نقد النص لعلي حرب (ص٦٧).

(٢) قام حسن حنفي بترجمة رسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة وقدم للكتاب بمقدمة طويلة قرر فيها ما قرره صاحب الأصل من تاريخية الكتاب المقدس، تفادياً لوصفه بالتناقض في ذاته أو مع العلم والواقع.

(٣) انظر: الإسلام والحداثة، ندوة (٢٧٦).

(٤) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٧٧).

وحصر الأمر في هذين الخيارين محض افتراء ودعوى بغير برهان، بل هو كما وصفه الله حق وفرقان وهدى وبيان ﴿الَمَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد: ١]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

ويبقى السؤال ماذا تعني التاريخية عند هؤلاء وما حدودها؟

يعرفها أركون بأنها " التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان، أما الإيمان فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضاً "(١).

ويقول نصر أبو زيد: " الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني أنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله "(٢).

أما علي حرب فيقول: " التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف "(٣).

وهي عند حسن حنفي تعني: " تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة، والفكرة ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ "(٤) وإلى نحو هذا المفهوم يذهب نصر أبو زيد أيضاً(٥).

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص ٢٦، ٢٧).
(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ٣٣).
(٣) نقد النص، علي حرب (٦٥) وانظر: (٧٨).
(٤) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٦٩- ٧٠).
(٥) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ٧١).

ويختار سيار الجميل تعريفها بأنها " فلسفة النظر إلى الظواهر التاريخية، ورؤية مدى ضعفها وقوتها في سياقها التاريخي/ الزمني، وما يرتبط بذلك كله من تأكيدات، بأن ظواهر الماضي، يجب أن تحلل في حدود الماضي فقط، وضمن مناخه وأجوائه، وليس في ضوء الحاضر ومقاييسه، وأن الظواهر المعاصرة تشكل أنساقاً متماسكة يسيطر على كل منها طابع ثقافي خاص، أو نزعة مؤدلجة معينة "(١).

ويقول هاشم صالح موضحاً مقصوده بالأرخنة: " الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه "(٢).

وأما الدكتور أحمد الطعان فيقترح تعريفاً للتاريخية وهو أنها " إخضاع الوجود بما فيه لرؤية زمكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة "(٣).

ووفق هذا التصور للتاريخية يتضح أن لا فرق بين المفهومين الغربي والعربي، وإنما هو ترديد للفكرة ذاتها واجترار لها دون تمحيص وتدقيق في مدى صوابها في نفسها أولاً.

ثم ملاءمتها لبيئة المسلمين المختلفة جذرياً لغة وديناً ومسوغاً.

ودون تفريق بين المجالات التي يمكن أن تسوغ فيها التاريخية والمجالات التي يعد تنزيل هذه النظرية عليها مروقاً من الدين ونكوصاً عن الشريعة وهدماً لثوابت الدين ومحكماته.

---

(١) نقد تاريخانية التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم، د. سيار الجميل. بحث ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ١١٣).

(٢) هامش هاشم صالح على كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٢١).

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (٣٠٥).

وإذا كانت هذه المقولة قد وجدت لها بعض المسوغات في الغرب النصراني، فإنه لامكان لها فيما يتعلق بالقرآن، لأن القرآن هو كتاب الشريعة الخاتمة، والرسالة التي ختمت بها النبوات والرسالات، فلو طبقنا عليه قاعدة تاريخية النصوص الدينية لزالت حجة الله على العباد في الحساب والجزاء، حيث سيكون للعباد الاحتجاج بكون الكتاب الذي أنزله إليهم قد نسخه التطور وتجاوز الواقع آياته وأحكامه!.

وقد خلص أحد الباحثين في تحليله لمفهوم التاريخية في الفكر الغربي، وعند من اقتفى أثرهم من المفكرين العرب المعاصرين، إلى أنها تقوم على مجموعة أسس أو مظاهر أو مرام وغايات تتمثل في:

أولاً: المفهوم الغربي القاصر للتاريخ والقائم على الذاتية المطلقة وانعدام المنهج التاريخي القائم على أهمية النقل وصحة الخبر.

ثانياً: الأنسنة، التي لا تهتم إلا بالإنسان وما يتصل به من محسوسات وماديات، والتي جعلت من الإنسان سيداً للكون بدلاً من كونه سيداً في الكون.

ثالثاً: النسبية وهي مسألة ذات صلة خطيرة بفكرة التاريخية إلى درجة يمكن أن يقال إن النسبية هي التاريخية.

رابعاً: الماركسية القائمة على الحتمية التاريخية والتفسير المادي للتاريخ وأن التاريخية ما هي إلا مركسة للواقع والتاريخ.

خامساً: السببية، وصلتها بالتاريخية من زاويتين (المفهوم الاعتزالي والرشدي) لقضية السببية.

سادساً: التطورية، حيث يعد عنصر التطور أساسياً في التاريخية، والمقصود به التطور المطلق الشامل للمادة والفكر والتاريخ والحياة والكون بكل ما فيه.

سابعاً: الهرمنيوطيقا، أو التأويل كما في المفهوم الغربي والقائم على البنيوية والتفكيك والذي يخضع لذاتية القارئ فحسب[١].

فهل يصح تطبيق هذه الأسس على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؟ وما المآل الطبيعي لتطبيق هذه المقولة على النصوص الشرعية.

إن المآل المراد الوصول إليه هو التنصل من مرجعية النص الشرعي، ومعياريته، وقداسته، وشموله، وثباته. فتاريخية النص الشرعي -عند المنادين بها- تعني ارتباطه بواقعه وظروفه التي تنزل فيها، ومنع امتداد أحكامه وتشريعاته إلى أزمان أو أماكن أخرى، وبعبارة أركون " أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان "[٢].

وهناك بعض المسائل والمسلمات التي يرغب الخطاب الليبرالي في التخلص منها عبر ترويجه لنظرية التاريخية، يجملها محمد أركون في أمور عدة:

- التخلص من الوظيفة الشعائرية للنص المقروء، يعني تزول قداسته عندما تنتهي تلاوته في الشعائر.

- التخلص من الوظيفة المعيارية للنص المكتوب، بمعنى ينتهي دوره كمعيار للحق والباطل، والخطأ والصواب وتتكرس النسبية.

- التخلص من العودة إلى النموذج النبوي، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته، واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ

ونصل إلى التخلص أيضاً من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة[٣].

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، د. أحمد الطعان (ص ٣٠٢- ٣٠٥).

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ١٤).

(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٥٥، ٥٨، ٨٦). وانظر: العلمانيون والقرآن، د. أحمد الطعان (ص ٣٥٠).

يقول عبد المجيد الشرفي عن القرآن الكريم: الرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الجنة، وإبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة[1].

ويقول محمد النويهي: " إن نصوص القرآن والسنة بمسائل العقيدة والعبادة هي التي تقبل، أما غيرها في أي ناحية من نواحي التشريع فتخضع للتعديل والتغيير والإضافة والحذف"[2]. إلى أن يقول: " إن كل التشريعات التي تخص المعاش والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها الكتاب والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة ملزمة لنا ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف، والتعديل والتغير، ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه "[3].

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: " ونحن نعرف أن النصوص القديمة ليست مقطوعة الصلة بالمجتمعات القديمة، وأن نظام الحكم ومكانة المرأة وحقوق الإنسان وواجباته، وعلاقة الدين بالسلطة في هذه النصوص تعبير عن واقع حل محله الآن واقع آخر له حاجاته وأسئلته ومثله ومبادئه التي لا تتناقض مع جوهر الدين، فلا بد أن تتفهمها وتتجاوب معها نصوصه وبقدر ما يستجيب النص الديني للواقع بقدر ما يتفتح الواقع للدين ويطمئن إليه ويجد نفسه فيه "[4] أي أن النص الشرعي يعالج واقعاً قديماً لم يعد موجوداً ولم نعد في حاجة إليه.

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٤٥) " بتصرف ".

(٢) مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو، ١٩٧٠م (ص٣١) مقال بعنوان (نحو ثورة الفكر الديني).

(٣) مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو، ١٩٧٠م (ص١٠١).

(٤) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١/ ١٢/ ١٤٢٢هـ الموافق ١٣-٢-٢٠٠٢م العدد (٤٢٠٧٢) في مقالة بعنوان (من الواقع إلى النص مرة أخرى) في سلسلة مقالات حول ذات الفكرة.

ويقول نصر أبو زيد: وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، فكانت تصف واقعاً أكثر وهو ما تصنع تشريعاً "[1].

ويعتبر هاشم صالح أن الطريقة الوحيدة لتحرير الوعي العربي وفتح ثغرة ولو صغيرة في جدار التاريخ المسدود الذي يمنع الشعوب الإسلامية من الانطلاق هو حل التناقض المطلق بين النص والواقع الناتج عن الالتزام بحرفية النص من قبل المسلمين الذي أدى بدوره إلى إنكار منجزات الحداثة كلها بل الحقد عليها وإعلان الحرب على العصر.

والحل - في نظره - لن يكون إلا بالتأويل المجازي للنص والاعتراف بالمشروطية التاريخية للنص، كما فعل المسيحيون في أوربا بعد التنوير وتشكيل اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع عشر. فكل ما جاء في النص عن خلق العالم والإنسان وتشكل الظواهر الطبيعية يتناقض كلياً مع الحقائق العلمية والقوانين الفيزيائية التي توصلت إليها العلوم الطبيعية الحديثة، والشيء نفسه ينطبق على التشريعات والحدود الواردة في النص كقطع الأيدي والأرجل والجلد والرجم وللذكر مثل حظ الأنثيين... إلخ فهو مضاد لحقوق الإنسان وكرامته ولكل الشرائع التي جاءت بها الحضارة الحديثة، ولا يمكننا أن نتخلص من هذه الأشياء إلا إذا اعترفنا بالبعد التاريخي للنص: أي بمشروطيته التاريخية بالقرن السابع الميلادي وشبه الجزيرة العربية.. إلى أن يقول: والاعتراف بتاريخية النص لا يعني إنكار تعاليه أو استلهامه الرباني، وإنما يعني التفريق بين ما هو عرضي فيه وما هو دائم، بين التاريخي فيه وما فوق التاريخي. والأحكام والحدود هي تاريخية مرتبطة بعصرها من دون أدنى شك، ومن ثم فهي ليست ملزمة لنا. ولكن من يستطيع أن يتحرر منها؟[2].

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١٣٩).

(٢) انظر: الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح (ص١٩-٢٠).

وقد أطلت في نقل هذا النص عن هاشم صالح لكونه يعطي تصوراً واضحاً عن فكرة التاريخية والدافع للقول بها ومجالات تطبيقها وحدودها عند هؤلاء المفكرين ومآلات الإسلام والقرآن عندهم بعد تنزيل هذه الفكرة عليه. مع ما في هذا النص من مغالطات وجهل ظاهر بالإسلام والقرآن وعدم تفريق بينه وبين الدين النصراني وكتابه الذي طالته يد التحريف وهو ما جعله متناقضاً مع العلم الحديث بخلاف القرآن الذي لم يعرف هذه الإشكالية قديماً وحديثاً لكونه رباني المصدر محفوظاً من التحريف.

ويقول محمد سعيد العشماوي: " بعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل ووقف الحديث الصحيح، فسكنت بذلك السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع والرضوخ لأحكامه، والإقناع بأنه لا يقصد إلا الصالح العام، وبعد ذلك كان لا بد أن يفهم الفقهاء والخلفاء أن الشريعة انتقلت إلى الأمة (الجماعة المسلمة) فأصبحت هي أساس الشريعة في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام "[1]. والنص هنا صريح في قصر أحكام الشريعة على زمن النبي ﷺ وأن الأمة بعد وفاته لم تعد ملزمة بالشريعة وأحكامها وأوامرها، وهي الغاية من فكرة التاريخية وإن اختلفت درجات وضوحها بين مفكر وآخر.

يقول نصر أبو زيد: " طالما وجد الوحي، فالحكم يكون لله، لأن الله يوحي إلى نبيه بالصواب ويرشده إليه إن وقع الخطأ. أما بعد النبي فلا وحي، ومن ثم فالحكومة حكومة الناس، هم وحدهم الذين يحكمون، وهم مساءلون في ذلك أمام شعوبهم وأمام الله في يوم الحساب "[2].

يقول أركون: " ولكننا لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي لأننا نرى بوضوح

(١) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١٢٨)، أصول الشريعة (٦٥).
(٢) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص ١٣٤).

تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ "[1].

وقد أعلن الطاهر الحداد عن تاريخية الشريعة مطلقاً، ولم يستثن إلا عقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، والعدل بين الناس، هذه بنظره هي الأصول الخالدة والجوهر الثابت، أما ما سوى ذلك فما ينبغي أن نقف به عند حدود الإسلام الأول، لأنها من الأحوال العارضة للبشرية والمتغيرة، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها، وليس في ذلك ما يضير الإسلام مثل: العبيد والإماء وتعدد الزوجات، وهو ما لا يمكن اعتباره جزءاً من الإسلام[2].

وقد كان سلفهم إسماعيل مظهر أكثر وضوحاً عندما اعتبر أن جمع القرآن أمر غير محمود لكون الأوامر والنواهي مرتبطة بذلك العصر فحسب[3].

ويذهب الصادق بلعيد إلى أن الآيات المدعوة بالتشريعية كانت قد أعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسية الحديثة. فالهم الرئيسي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة قانون قضائي وتشريعي جديد، إن القرآن لا يزود المؤمنين بنموذج سياسي، ولا يستخدم مفردات المعجم السياسي على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م. فالخطاب التبجيلي يعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى[4].

إذاً فقد تعامل بعض أرباب التيار الليبرالي مع القرآن، على أنه أمر واقع لا يمكن الخلاص من أصله، لتجذر مكانته وعمق منزلته عند المسلمين، فتعاملوا معه على

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٨٦).

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن، د. أحمد الطعان (ص ٣٣٦).

(٣) انظر: الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٦٣-٢٦٤).

(٤) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص ١٥).

أنه لفظ لا يحمل معنى حقيقياً في نفسه، وإنما هو مجازات يؤولها أهل كل عصر بحسب متطلبات عصرهم وما استجد لهم من علوم ومعارف بل أهواء ورغبات، يحملون عليها النص فيكون النص مبرراً ومسوغاً وتابعاً، أما أن يكون له أثر في حياة المجتمعات والأفراد ومعياراً للحق والباطل فهذا في نظرهم جمود ورجعية وظلامية.

فالقرآن عند هذا الصنف ثابت المنطوق متحرك المحتوى والمعنى، ولا يخفى ارتباط هذه المقولة بنظرية التطور الداروينية وبالجدلية الماركسية وبنظرية دوركايم في تطور الدين وأنه إنما يمثل مرحلة تاريخية من عمر الإنسان المتطور من مرحلة طفولة العقل البشري، فمرحلة الميتافيزيقيا التي توارت هي الأخرى لحساب المرحلة الوضعية التي لا ترى علماً إلا إذا كان نابعاً من الواقع، ولا ترى سبلاً للعلم والمعرفة إلا العقل والتجارب الحسية.. وما عدا ذلك من الدين وأحكام شرائعه فهي إيمان، مثَّل مرحلة تاريخية على درب التطور العقلي، ولم يعد صالحاً لعصر العلم الوضعي، اللهم إلا لحكم العامة والسيطرة على نزعاتهم وغرائزهم![1].

وبهذا يتبين أن التاريخية ذات بعدين:

- **معنوي (تاريخية المعنى)** والمقصود بها أن المعاني التي حملت عليها النصوص في الصدر الأول معاني صحيحة لعصرها لكنها ليست ممتدة إلى العصور التالية بل لا يصح نقلها إلا من باب الشاهد التاريخي فحسب لكونها نصوصاً تاريخية قيلت في ظروف ومناسبات حددت معناها ومغزاها[2] و " ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في

---

(١) انظر: حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة (٣٠٧-٣٠٨).

(٢) انظر: نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم (ص٢٨).

النص "[1]. وفي هذا يقول نصر أبو زيد: " ليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع... تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز "[2].

- (تاريخية الأحكام) بمعنى أن ما جاء من عقائد وتشريعات وأحكام وقيم هي أمور مرتبطة بعصر الرسالة لازمة له لكنها غير ممتدة إلى العصور التالية، فلكل عصر أحكامه وتشريعاته الخاصة به والتي هي موكولة للبشر وما الرسول ﷺ إلا واحد منهم ليس لفعله أو قوله مزيد مزية على غيره. فالرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر تتناسب مع ثقافة ذلك العصر[3]. وأحكاماً تناسب ذلك الزمان والمكان ولا يصح تجاوزهما والعبور بهما إلى أبعد من ذلك. فالمقصود بالناس المخاطبين في القرآن بصيغة يا أيها الناس إنما هي " الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي، والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة "[4].

ومآل الأمرين عند التأمل واحد وهو تعطيل الشريعة والتشكيك في العقيدة والقضاء على القيم والأخلاق، ونسبية الحق والحقيقة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ.

يقول كمال عمران: " النص مشدود إلى التاريخ بأسباب النزول ونازع إلى المطلق بالتركيب والمقصد. إن هذا التزاوج الأساسي يجعل من النص على صعيد اللغة مرتكزاً على محورين، محور الآنية وتتلبس فيه الدلالة عبر اللفظ في سياق الفضاء والزمان اللذين نزل فيهما الوحي، ومحور التاريخية وتتلبس فيه الدلالة عبر اللفظ في سياق

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١١٨).

(٢) المرجع السابق (٢٠٦-٢٠٧).

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٤٥).

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ٣٠).

الفضاء والزمان في تطورهما. ولعل البعد الثاني هو الذي سيكسب النص شرعيته في الحاضر باعتباره نصاً محتفظاً ببكارته متجدداً على الدوام، فليس هناك معنى أول ووحيد وإنما هناك معان يستلهمها المؤمن من النص لأن النص يتضمنها أو يقصدها فيوحي بها. وبهذا يشكل النص وحدة منغلقة على ذاتها باعتبار أن لها بداية ولها نهاية على صعيد النص من حيث هو وجود مادي، وعلى صعيد التاريخ، ويتحدد من بداية الوحي إلى نهايته... فالنص على هذا الصعيد يتشكل عبر شبكة من العلاقات تخرج بنا عن إطار الآن والمكان، لكنها تعود بنا في النهاية إليه "[١].

وقد حاول التيار الليبرالي إيجاد سند له من التراث الإسلامي، فاتجه إلى أسباب النزول، بل إلى علوم القرآن بعامة[٢]، وقلب القاعدة المشهورة وهي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

يقول نصر أبو زيد: " فمن خلال علوم القرآن: أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من علوم القرآن نكشف أن القرآن نص لغوي على مدى أكثر من عشرين عاماً، نزلت الآية أو مجموعة من الآيات حسب الوقائع "[٣].

وعلوم القرآن إنما نشأت بأكملها -كما يقول حسن حنفي-: " لبيان تاريخية النصوص نشأة وتطوراً، الجمع والترتيب مكاناً وزماناً، النزول والنسخ تطوراً ونظاماً.. إلخ "[٤]. " ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم

---

(١) في قراءة النص الديني، كمال عمران وآخرون (ص ٩٠-٩١).

(٢) انظر: كتاب الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم -دراسة ونقد- د. أحمد محمد الفاضل (الكتاب كاملاً) وكتاب: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (الباب الثاني- الفصل الرابع) (ص ٤٦٧-٥٤٤).

(٣) حوار مع نصر أبو زيد، مجلة العربي، العدد (٤٥٠) مايو ١٩٩٦م (ص ٦٩) -بتصرف يسير-.

(٤) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٧٣).

المكي والمدني والناسخ والمنسوخ "[1]. وإن دراسة أسباب النزول تؤدي إلى " واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه "[2]. فالقرآن وإن كان نازعاً إلى المطلق بتركيبه ومقصده، إلا أنه مشدود إلى التاريخ بأسباب النزول[3].

يقول حسن حنفي: " نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل. وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له. وهذا هو معنى (أسباب النزول). وما ينطبق على الكتاب ينطبق على السنة "[4].

وعندما يرفض محمد سعيد العشماوي قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فإنما يريد التأسيس لدعوى تاريخية ووقتية أحكام وتشريعات القرآن ومن ثم فهو يقرر: أن أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن مجرد تشريع مطلق، فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة، وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب -أي لأسباب تقتضيها- سواء تضمنت حكماً شرعياً

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٢٠٦).

(٢) تحديث العقل الإسلامي، محمد صادق العشماوي، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقودة في عدن ٣-٨ فبراير ١٩٩٢م، عن العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان (٤٧٤).

(٣) في قراءة النص الديني، كمال عمران وآخرون (ص ٩٠-٩١).

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص١٣٥-١٣٦).

أم قاعدة أصولية أم نظماً أخلاقية، إنها أحكام مؤقتة ومحلية، تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه.. وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل.. وانعدم الوحي.. ووقف الحديث الصحيح، وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية[1]. فانظر كيف جعل اكتمال الوحي والتشريع انعدام!!

وأما شحرور فيعبث بالحقائق الثابتة حتى يستقيم له ما شذ به من مقولات وتقريرات، فهو يقصر أسباب النزول على آيات الأحكام فحسب لأنها في زعمه ليست أزلية وليس لها وجود قبل التنزيل لا في اللوح المحفوظ ولا في غيره، يقول: "أسباب النزول هي للأحكام وتفصيل الكتاب وليس للقرآن سبب نزول، بما أن القرآن علم بالحقيقة الموضوعية الموجودة خارج الوعي الإنساني"[2]. على قاعدته في التفريق بين القرآن والكتاب، والهدف من هذا التفريق واضح فهو يرى أن آيات الأحكام ليست أزلية ولا مثبتة في اللوح المحفوظ سلفاً ومن ثم فليس له خاصية الثبات واللزوم ولذا ارتبطت بأسباب لنزولها فتبقى مقيدة بتلك الأسباب وخاصة بها ولا يتعدى مدلولها ولا تلحق أحكامها بغير ما نزلت من أجله زماناً ومكاناً، بخلاف القرآن الذي لم يرتبط بأسباب للنزول ومن ثم فهو باق لازم.

وإذا كان الخطاب الليبرالي يظهر عناية بعلوم القرآن وأسباب النزول خدمة للنص القرآني؛ فإنما يريد توظيف ذلك لتحقيق غرضه من قصر القرآن معنى وحكماً على زمن نزوله ووقت ظهوره وعصر تبليغه، وإضفاء غطاء من المشروعية على منهجيتهم المتغربة، تحت زعم أن ذلك يعني أن الوحي مرتبط بواقع معين وزمن تاريخي محدد وحقل جغرافي خاص، فأسباب النزول -على سبيل المثال- تكمن أهميتها في أنها

---

(١) انظر: معالم الإسلام (ص ١١٢- ١٢١)، وجوهر الإسلام (ص ١٩٧، ١٤٨) وانظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة (ص ١٨-١٩).

(٢) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٩٢).

تؤدي إلى " واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه "[1].

ويروج هذا الخطاب أن جميع الآيات نزلت على الأسباب[2] وبعضهم يقصر ذلك على آيات الأحكام، وكلاهما مغالطة ظاهرة، فمجموع آيات القرآن يبلغ عددها (٦٢٣٦) آية لم يتجاوز عدد الآيات التي لها سبب نزول (٤٧٢) آية عند المدققين والمتحرزين أي بنسبة (٥,٧٪) من آيات القرآن، و (٨٨٨) آية عند المكثرين المتساهلين أي بنسبة (١٤٪) من آيات القرآن[3].

وهذا يعني أن غالب آيات القرآن قد نزلت ابتداءً دون سبب نزول، فكيف يقصر عموم اللفظ على خصوصية السبب وفق هذه النسبة! . على أن الخلاف الحاصل بين علماء التفسير حول قاعدة عموم اللفظ وخصوص السبب وبأيهما يعتبر خلافاً خارج التوظيف الليبرالي هذا. فالذين قالوا بخصوص السبب كما يقول ابن تيمية: " لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته "[4].

---

(١) تحديث العقل الإسلامي، محمد صادق العشماوي، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقودة في عدن ٣-٨ فبراير ١٩٩٢م نقلاً عن العلمانيون والقرآن الكريم (ص ٤٧٤).

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (١٠٩)، وهموم الوطن والفكر، حسن حنفي (١/ ٢٠).

(٣) انظر: سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة (٢٥٤-٢٥٥).

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٨-٣٣٩).

كذلك استدعى الخطاب الليبرالي في ترويجه لفكرة تاريخية النص القرآن بمقولة المعتزلة في مسألة خلق القرآن وتبنى بشرية النص القرآني لأنه لن تستقيم لهم مقولة التاريخية إلا بعد إثبات بشريته عن طريق نفي مصدره الإلهي أو أنسنته.

يقول نصر أبو زيد: " مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل النفسي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني فإنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله "[1].

وفي هذا النص اعتراف من نصر أبو زيد بأنه وإن استند إلى قول المعتزلة في خلق القرآن فإنه لم يتوقف عند ذلك بل رتب عليه معاني يرى أنها غابت عنهم، وفيه أيضاً أنه لا سبيل إلى القول بتاريخية القرآن إلا بعد الإقرار بكونه مخلوقاً.

وهو ما أشار إليه أركون أيضاً عندما يقول: " إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ. . إن التاريخية أصبحت (اللا مفكر فيه) الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جداً يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨م، أي قبل حوالي ألف ومائتي

(١) النص، السلطة، الإنسان، نصر أبو زيد (ص ٧١).

سنة، ثم تلاه ورسخه الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن. وقد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا"[1].

وفي هذا النص قلب للحقيقة والواقع، فالتاريخ شاهد على أن فترة المأمون ومن بعده والتي نشط فيها القول بخلق القرآن وإكراه الناس تحت قهر السلطان إلى القول به كانت من الصفحات المظلمة في تاريخ المسلمين والتي استند فيها المعتزلة إلى السلطة السياسية لإكراه الناس على عقيدة محدثة شذوا بها عما يعتقده المسلمون في الصدر الأول في مسألة محسومة سلفاً بنص القرآن الجلي كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

ويقول نصر أبو زيد في معرض عرضه لنظريته في تشكل الوحي من الواقع: "وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[2].

والمقصود أن فكرة التاريخية لا يمكن أن تكون مقبولة إلا مع اعتقاد خلق القرآن، وبشرية ما دوِّن في المصحف، وهو الأمر الذي يعد في عقيدة المسلمين أمراً شاذاً وبدعة في غاية الضلال لما يترتب عليها من الأباطيل والمآلات الفاسدة[3]، فضلاً عن

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص ٤٨).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٢٤).

(٣) جمع هذه المآلات ودرسها الدكتور ناصر الحنيني في بحث له بعنوان (مآلات القول بخلق القرآن دراسة عقدية معاصرة) نشرته مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الأول ربيع الأول عام ١٤٣١هـ (ص ٢٥-٨٣).

معارضتها للأدلة الصريحة الصحيحة من الكتاب والسنة.

وأخيراً فالقول بتاريخية القرآن يترتب عليه آثار وخيمة ومفاسد عديدة ويؤول إلى عقائد فاسدة تجاه كتاب الله تعالى، ومن ذلك:

١ - نفي حقيقة الوحي.

٢ - جعل الوحي أسطورة من الأساطير.

٣ - التحرر من سلطة الوحي وأحكامه.

٤ - إلغاء أسبقية المعنى وهذا يعني القضاء على النص تماماً.

٥ - أنه لا حقيقة ثابتة للنص، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبية زمنية.

٦ - نفي القداسة عن النص، ونقله إلى حقل المناقشة والنقد الهادم.

٧ - القول ببشرية النص، وأنه ليس من وحي الله تعالى، فلا عصمة له[1].

رابعاً: حجية الكتاب والسنة:

من المسلمات في دين الإسلام - عقيدة وشريعة - أن المرجعية المطلقة هي لكتاب الله تعالى ولما صح من سنة نبيه ﷺ، وأنه ليس للمسلم بمقتضى إسلامه سوى الاستسلام والانقياد لهما.

فأصل دين الإسلام الاستسلام والخضوع والانقياد. قال الله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ [الزمر: ٥٤].

وحقيقة الاستسلام: تعظيم أمر الله -سبحانه وتعالى- ونهيه والإذعان لهما، والوقوف عند حدود ما أنزله على رسوله محمد ﷺ قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ

---

(١) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (٢/ ١٠٩٨).

حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال تعالى ﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

فكل ما أمر به الشارع أو نهى عنه، فحقه التعظيم والإجلال والامتثال، وهذا هو طريق الفلاح والفوز، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥١ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥١ - ٥٢].

وكل ما أخبر به الشارع، فحقه التصديق واليقين والتسليم، لأنه الحق بيقين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢].

فإذا جاء الأمر من أمر الله أو الخبر، فلا مجال للاختيار أو التردد أو الشك، بل التسليم والانقياد. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقد نفى الله -عز وجل- الإيمان بالكلية عمَّن أعرض عن حكم النبي ﷺ ولم يرض به، أو وجد في نفسه حرجاً من ذلك، قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

قال ابن جرير رحمه الله: " أي لا يصدقون بي وبما أنزل إليك حتى يحكموك فيما شجر بينهم، يقول: حتى يجعلوك حَكَماً بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم فالتبس عليهم حكمه... ﴿ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ يقول: لا يجدوا في أنفسهم ضيقاً وهو ما قضيت، وإنما معناه ثم لا تحرَج أنفسهم وهو ما قضيت، أي لا تأثم بإنكارها ما قضيت، وشكها في طاعتك، وأن الذي قضيت به بينهم حقٌّ لا يجوز لهم خلافه "[1].

(١) تفسير الطبري (٤/ ١٦٠-١٦١).

وذكر الله -عز وجل- أن سبب الإعراض عن طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ إنما هو الهوى، قال الله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

وقد توعد الله - سبحانه وتعالى - المخالفين لأوامره بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وقد ذم الله تعالى من لا يعظمه، ولا يمتثل لأمره ونهيه، فقال: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] (١).

ولذا قرر أهل السنة والجماعة بجلاء (٢) أن إقرار العبد بالشهادتين يفرض عليه أن يجعل كلام من آمن به رباً ومعبوداً، وكلام من آمن به نبياً ورسولاً، بالمقام الذي لا يدنو منه مقام، فيلزم العبد عندهم أن يترك كل قول وعمل يخالف النصوص مهما مالت إليه النفس وأُشْرِبه القلب واستحسنه العقل.

فإن النهي قد ورد صريحاً عن مجرد رفع الصوت فوق صوت النبي ﷺ وتوعد الرب من فعل ذلك بحبوط عمله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢].

---

(١) انظر: منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، أحمد الصويان (ص ٣٠-٣١).

(٢) انظر لمزيد إيضاح موقف أهل السنة مقارناً بغيرهم من أهل الأهواء كتاب (الفرق المنهجي بين أهل السنة وأهل الأهواء، د. عبد الله بن عبد العزيز العنقري) ومنه أفدت بعض النصوص الآتية.

فإذا كان رفع الصوت فوق صوت المبلغ عن ربه سبباً لحبوط العمل، فكيف بتقديم الآراء والأذواق والسياسات على ما جاء به ورفعها عليه! أليس أولى أن يكون محبطاً للأعمال؟[1].

ولهذا ارتبط منهج أهل السنة بالنصوص نفياً وإثباتاً وتوقفاً، كما قال الخطيب البغدادي: " وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه، أو تستحسن رأياً تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث فإن الكتاب عدتهم، والسنة حجتهم، والرسول فئتهم، وإليه نسبتهم "[2].

فالنص من الكتاب والسنة هو الأصل وعليه المعوَّل، وبعد هذه المرحلة يأتي بناء القواعد، وذلك يعني أن ما سوى النص مسبوق لا سابق ومقود لا قائد وتابع لا متبوع، وعلى هذا اتفق أهل العلم من سلف الأمة.

يقول الشافعي: " لم أسمع أحداً نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عزَّ وجل اتباعُ أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وأن ما سواهما تبع لهما "[3].

ويقول أبو المظفر السمعاني: " وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم، وطلبوا الدين من قِبَلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه،

---

(١) انظر: أعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ٥٢-٥٧).

(٢) شرف أصحاب الحديث، للخطيب البغدادي (ص ٢٨). وبالمعنى نفسه عبر اللالكائي في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٢٣-٢٤).

(٣) جماع العلم، الإمام الشافعي (ص ١١). وانظر نصوصاً أخرى بالمعنى نفسه في كتاب الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة الأصبهاني (٢/ ٣٩٧-٤٠٣).

وإن وجدوه مخالفاً لهم تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ورجعوا بالتهمة على أنفسهم "[1].

وهذا أعظم مستمسك للتمييز بين الحق والباطل، والهدى من الضلال، فأهل الحق لا يقدمون على كلام الله وكلام رسوله شيئاً كائناً ما كان. يقول ابن تيمية: " جماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصِدْق، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خافه فهو باطل، وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه، لكون ذلك الكلام مجملاً لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده، ولكن لم يعرف هل جاء الرسول ﷺ بتصديقه أو تكذيبه، فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم "[2].

فالنص عندهم حجة وبرهان كافٍ، فهو يتضمن الحقيقة وينص عليها، ومنه تستقى عقيدة المسلمين وشريعتهم، وهم وإن تنوعت بهم الاجتهادات في تفصيلات هذا الأمر فإنهم لايكادون يختلفون في أصله.

وهناك تناسب طردي - يدركه من أمعن النظر في تاريخ المسلمين - بين تمسك الأمة بهذين المصدرين والنهل من معينهما وبين قوة الأمة المسلمة وسيادتها، ففي حين انتصار الأمة وقوتها؛ يكون الاعتصام بالكتاب والسنة هو العروة الوثقى التي تفخر الأمة وتعتز بالاستمساك به دون تزييف أو تمييع أو تلفيق. أما حين تضعف الأمة الإسلامية وتكون الريادة لغيرها من الأمم فإن التمسك بهذين المصدرين يضعف إلى حد الاضمحلال، ويذوب موقف الاعتزاز بهما إلى حد الخجل والخور والاستلاب.

---

(١) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصبهاني (ص ٢/ ٢٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ١٣٥-١٣٦).

ومن ثم يعلو صوت المشككين والمخذلين والمنافقين الذين يوجهون سهامهم نحو تراث الأمة، تارة بالمناداة بحجبه والتنكر له، وتارة بتشويهه وتحريفه وتطويعه ليكون (صالحاً) لمجاراة الفكر الآخر الذي عميت عيونهم أن تبصر غيره، وأصابت أبصارهم غشاوة الانبهار به بمنطق المغلوبية والولع بالغالب وإدارة الظهر للذات وأمارات العزة والاعتزاز فيها فيكون التغرب والتغريب والغرق في الآخر والتبعية له، فلم يعد بمقدورهم التمييز والتفريق بين الصالح والطالح ولا بين الحق والباطل.

* * *

وأما الموقف الليبرالي من النص وحجيته فهو موقف المرتاب والمعاند، لا يقيمون للنص وزناً، ولا يثبتون له أثراً، ولا يصدرون عنه حكماً وتشريعاً.

ولهذا فمن يمعن النظر في أطروحات هذا التيار لا يجد أدنى شك في عدم تعويلهم عليه فيما يتعلق بكونه حجة على العالمين أو مصدراً موثوقاً يعتمد عليه في معرفة دين الإسلام الذي أوجبه الله على عباده وما يتضمنه هذا الدين من تصورات وتشريعات.

ويعبر عن هذا المعنى بتعبيرات مباشرة حيناً ومخاتلة في أحيان أخر، فهم ينفرون من النص، إما لقصوره عن الوفاء بما يحتاجه الإنسان، وإما لمصادمته للعقلانية وعدم مسايرته للعصر والواقع المعاش. وإما بزعم أن سلطة النص لم تكن ذاتية في واقع الحال وإنما روج لها بعض المتنفعين من السلاطين والعلماء على مر التاريخ الإسلامي، إلى غير ذلك من مقالات الهدم للأصول التي ينبني عليها الإسلام.

فهم -كما يقول عنهم محمد الغزالي- يرددون عبارات " هذا نص فات أوانه، وهذا حكم انقضت أيامه، والحياة بلغت طوراً يقضي بترك كذا من الأحكام، والتجاوز عن كذا من الشرائع، وهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية "[1].

---

(١) كيف نفهم الإسلام، محمد الغزالي (ص ١١٩-١٢٠).

يقول د. حسن حنفي: " إن النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة "(١).

ويقول أيضاً: " لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: " قال الله "، و " قال الرَّسُول " واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أنَّ العقل أساس النقل "(٢).

ويقول أيضاً: " لقد خسرنا الآن بالرجوع إلى النص الخام، وفي اعتمادنا على قال الله وقال الرسول... أصبحنا أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء " (٣).

وأما أركون فيقول: " إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل، كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكل حر بين الإنسان والله "(٤). وقد اشتمل كلامه على عدد من الضلالات، فالوحي عند أركون ليس معياراً للفرقان بين الحق والباطل، وليس هو نازلاً من السماء، ولم يكن له صفة الإلزام والاتباع له، ودلالاته على الوجود تتطور وتتغير بحسب الواقع.

---

(١) دراسات إسلامية، د. حسن حنفي (ص٥١).
(٢) التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (ص٣١٨).
(٣) المرجع السابق (ص١٥٦).
(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٦٢).

ويقول أيضاً: " عندما نجد مسلماً يستشهد، في محادثة ما، بآية قرآنية، أو بحديث نبوي كدليل قطعي على محاجته، فإنه يثير بذلك كل المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث "[1]. فمسلمات النص الشرعي ليست قطعية -عند أركون- لكونها تتعارض مع مسلمات الفكر الحديث القطعية!.

ويذهب د. شحرور: إلى أنه لا ضرورة للتقيد بالنصوص الشرعية التي أوحيت إلى محمد رسول الله في كل ما يتعلق بالمتاع والشهوات، فعندما نرى في هذه النصوص تشريعاً " لا يتناسب مع الواقع، أو يعرقل مسيرة النمو والتقدم والرفاهية، فما علينا إلا أن نحيف عنه (نميل عنه) وإلا ستنطبق علينا الآية ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠][2].

ويذهب نصر أبو زيد إلى أن حل مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل[3] ولذا فقد " آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن وفوراً. قبل أن يجرفنا الطوفان "[4].

ويقول زكي نجيب محمود هادماً تراث المسلمين جميعه: " إنَّ هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته!، لأنّه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أنَّ ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة، هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان! "[5].

---

(١) تاريخية الفكر العربي، محمد أركون (ص٥٦).

(٢) الكتاب والقرآن، د. شحرور (ص٦٤٨).

(٣) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١٤٣).

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية، نصر أبو زيد (ص ١١٠).

(٥) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود.

ولذ فقد جعل التحرر من سلطة النص هي مهمة تجديد التراث كما يقول حسن حنفي : " مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه "[1].

فالنص الشرعي ثابت (محفوظ)، والثابت لا يفي بحاجة المتغير - كما يزعمون - فالألفاظ القرآنية ثابتة وحاجات الإنسان متغيرة ويستحيل أن يفي الثابت باحتياجات المتغير؛ ولذا لا بد من إعمال القوانين الوضعية بدلاً من الأحكام الشرعية الثابتة[2].

حيث يرجع أصل نظريتهم في المعرفة إلى أن : الحجة والشرعية إنما هي للحادث المتغير، وإن الثابت لا حجة فيه ولا شرعية له، بل هو أسطوري، يحمل الخرافة في بنيته وأهدافه كما تحمل الأسطورة الخرافة في بنيتها وأهدافها.

وأيضاً فليس القرآن حجة لكونه لا يتضمن حقيقة في ذاته إما لأن هذا ليس من مهماته أصلاً وإما لعدم القطع بمدلول آياته لكون ألفاظه مجازات لا قطعية في دلالاتها وليس لأحد أن يدعي إصابة مراد الله منها.

يقول محمد أركون : " فهو (القرآن) إذن مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان[3]. ويقول علي حرب : " ما دام ثمة تأويل فليس ثمة مجال للقطع والبت، بل ثمة ترجح واحتمال ومفاضلة "[4]. ويقول - أيضاً -: " لا وجود لإسلام في ذاته يمكن لأحدنا أن يدعي إدراكه واحتكار النطق باسمه "[5]. ويقول أيضاً: " إن مقولة

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٥٢).
(٢) انظر : التيار العلماني (ص١٩٢).
(٣) نقلاً عن العلمانيون والقرآن، د. أحمد الطعان (ص٣٤٥) ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.
(٤) نقد النص، علي حرب (ص١١٠).
(٥) المرجع السابق (ص ١٦٢).

العلم لم تعد تستعمل اليوم على نحو يقيني دوغمائي، فالفكر العلمي الحديث قد غادر منطقة اليقينيات وأخذ يتحرر من الأنساق المقفلة والمذاهب الشاملة "[1].

ويقول أدونيس معقباً على كلام لجبران خليل جبران " في هذه المقطوعة يسمي الله الأنبياء والفضيلة والآخرة ألفاظاً رتبتها الأجيال الغابرة وهي قائمة بقوة الاستمرار لا بقوة الحقيقة شأن الزواج الذي هو عبودية الإنسان لقوة الاستمرار والتمسك بهذه التقاليد موت والمتمسكون بها أموات، وعلى كل من يريد التحرر منها أن يتحول إلى حفار قبور، لكي يدفن أولاً هذه التقاليد، كمقدمة ضرورية لتحرره "[2].

ويرى هؤلاء أن القرآن منتج بشري وإنما وصل إلى هذه المرتبة من التعظيم دون غيره من النصوص البشرية ليس بسبب إلهيته وربانيته، وإنما بسبب عوامل اجتماعية ونفسية وسياسية أدت إلى رفع شأنه إلى حد الادعاء بكونه من عند الله وجعلت منه قوة مادية مسيطرة على العقول، وهذه العوامل الوهمية هي ما يعملون على كشفها وتحطيمها لكونها " أصول خادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة "[3].

ويقول أركون -أيضاً-: " ففي الوقت الذي كان في النبي ﷺ يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية "[4].

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص ٢١٨).
(٢) الثابت والمتحول ٣ صدمة الحداثة (٣/ ١٨٧).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٢١).
(٤) المرجع السابق (ص ٧٢).

فالقرآن عند أركون ليس له ارتباط بالله ومن ثم فالقول بمرجعيته وسلطته على حياة الناس إنما استمد من الدولة الأموية لأغراض سياسية![1].

ولذا فقد نشأت العلمانية -بحسب حسن حنفي-: "استرداداً للإنسان لحريته، في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل ألوان الوصايا عليه، ولأي سلطة فوقه، إلا من سلطة العقل والضمير... فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور"[2].

* * *

وهذا الموقف المنكر لحجية القرآن لا تسلم منه سنة النبي ﷺ المصدر الثاني للتشريع والشق الثاني للوحي والذي لا يتم الإسلام إلا بها ولا تتضح العبادة دونها، فهي مع كونها موضحة وشارحة للقرآن فهي مصدر مستقل للتشريع والأحكام، فأركان الإسلام ومبانيه العظام ليس في القرآن بيان لتفصيلاتها وإن جاء فيه فرضها إجمالاً فالصلاة والزكاة وصيام رمضان وحج بيت الله الحرام ليس للمسلم سبيل لأدائها دون رجوع إلى سنة النبي ﷺ إلا على جهة التخبط والابتداع.

فإنكار حجيتها يكون لديهم من باب أولى فالتشكيك في ثبوتها ودعوى الانتقائية فيما ينقل إلينا منها سمة بارزة في أدبيات الخطاب الليبرالي.

يقول محمد أركون: " لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية"[3].

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٥١).
(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٦٣).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص١٤٦).

ويقول نصر أبو زيد: " إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية كما يتوهم البعض "[1].
ولا يكتفي أبو زيد بالتشكيك في المعايير التي تميز الصحيح من المنحول في الحديث النبوي بل يتجاوز إلى الطعن في الظروف التي دون الحديث بسببها وأن خلف ذلك دوافع مصلحية دنيوية، يقول: " لم يكن علماء الحديث بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على علمهم وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة "[2].

ولذ فإن أركون - تبعاً للمستشرق جوزيف شاخت[3] -يذهب إلى أن الحديث النبوي إنما بدأ القول بحجيته على يد الإمام الشافعي الذي أصبح في عهده " الحديث النبوي مصدراً ثانياً للشرع بعد القرآن "[4]. وهو ما يؤكد عليه نصر أبو زيد بقوله: "تولد عن القرآن نص السنة الذي تم تحويله بفضل الشافعي من نص شارح إلى نص مشرع "[5].
ولم يكن هذا التحويل بمعزل عن مصلحة ذاتية فـ" تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي. . . موقف العصبية العربية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً "[6].

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٩٥).
(٢) المرجع السابق (ص ٩٧).
(٣) انظر: النزعة الكتابية في ثقافتنا المعاصرة، د. عبد الرحمن هابيل ضمن ندوة التأويل في الفكر التراثي المعاصر آفاقه وتطبيقاته. تحرير سعيد توفيق جامعة الإمارات العربية المتحدة (ص٤٢).
(٤) الفكر العربي، محمد أركون (ص٧٦).
(٥) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١٩).
(٦) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد (ص ٥٥).

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أن أركون يعد عملية تدوين السُّنَّة إرهاصاً من إرهاصات تشكل "أرثوذكسية" على حد تعبيره، حيث يقول: "ثُمَّ راحت الأرثوذكسيات الكبرى تتشكل تاريخياً عن طريق تأليف كتب الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثوذكسية[1] السنية والأرثوذكسية الشيعية والأرثوذكسية الخارجية"[2].

ولذا يصب الليبراليون جام غضبهم ونقدهم على علماء الأمة الذين نذروا أنفسهم لخدمة هذا الدِّين والذبّ عن أصوله، وذلك لابتداعهم القول بحجية السنة، وأنهم -بزعمهم- غدوا يمثلون مشكلة وعقبة في طريق الحداثة والتقدم، كما يقول د. شحرور " إنَّ المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال محمَّد ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمَّد ﷺ حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النَّبويَّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأنَّ التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرُّسُل"[3].

ولهذا لا يجد هذا التيار حرجاً من التصريح بعدم الوثوقية في ثبوت شيء من أحاديث النبي ﷺ ونفي القطعية بصحة ورودها عنه ﷺ، حتى ولو كانت أحاديث الصحيحين (البخاري ومسلم) ففي معرض حديث - د. محمد عابد الجابري - عن الحديث الصحيح ذكر أنَّ "كتب الحديث الصحيحة، كصحيحي البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث

---

(١) الأرثوذكسية في خطاب أركون تعني كما وصفها هاشم صالح: التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهة. انظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، هامش ص ١٧٩.

(٢) الفكر الإسلامي، محمَّد أركون (ص ٢٤٦).

(٣) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمَّد شحرور (ص١٥٣).

الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة. . . وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم "[1].

إنَّ في تلقي الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً للصحيحين بالقبول ما يغني عن بيان قيمة هذين الكتابين[2] باعتبارهما أصح كتابين تضمنا سنة رسول الله ﷺ، ومع هذا اعتبر محمَّد شحرور هذه المقولة من أكبر المغالطات، حيث جاء في أصوله الجديدة: "يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدِّينيَّة تُكره الناس على التسليم بها تحت طائلة التكفير والنفي "[3].

ولا يكتفي هؤلاء الأدعياء بطي أحاديث الصحاح بل يصل الأمر إلى اتهام مدونيها بتحريف التنزيل الحكيم، فعند تطرق د. محمد شحرور لحديث أركان الإسلام، الذي أجمعت الأمة قاطبة على صحته، قال: "كما نجد أنفسنا مع أركان الإسلام المزعومة التي تضم الشعائر فقط، أمام تحريف خطير لما ورد في التنزيل الحكيم "[4]. بل ذهب إلى أكثر من ذلك، وذلك عندما زعم أنَّ هذا الحديث من ابتداع كتب الأصول والأدبيات الإسلامية، حيث قال: "لقد أقامت كتب الأصول والأدبيات الإسلامية أركاناً للإسلام من عندها، حصرتها في خمس هي التَّوحيد والتَّصديق برسالة محمَّد ﷺ والشعائر، مستبعدة العمل الصالح والإحسان والأخلاق من هذه الأركان. فالتقت دون أن تقصد بالعلمانيين والماركسيين من أصحاب مشاريع الحداثة والتجديد، كما

---

(١) في قضايا الدِّين والفكر، د. محمَّد عابد الجابري: مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة الأولى، العدد ٩، مايو ١٩٩٨، ص(٨).

(٢) انظر لبيان قيمة الكتابين ومنزلتهما والمقارنة بينهما: فتح المغيث، للسخاوي (١/ ٢٧-٣٩).

(٣) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور ص (١٦٠).

(٤) الإسلام والإيمان، د. محمَّد شحرور (ص ٣٥).

أسلفنا. ووقعت دون أن تقصد أيضاً فيما وقع فيه اليهود والنَّصّارى "[1].

ويخلص هذا الخطاب إلى إنكار حجية الحديث النبوي صراحة، يقول نصر أبو زيد: " يجب أن نفهم أن أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً من تعاليم القرآن، وما سوى ذلك يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية "[2].

وما يذهب إليه نصر أبو زيد من قبول الحديث النبوي باعتباره شارحاً لمجمل ما في القرآن لا تعدو أن تكون مراوغة منه حيث كرر المطالبة بالتحرر من سلطة النص ومن مرجعيته الشاملة وتبنى القول بتاريخية النص الشرعي بما فيه القرآن الكريم وطعن في موثوقية وثبوت الحديث النبوي كما تقدم آنفاً. ولذا فهو يحدد المعيار في فهم النصوص الشرعية قرآناً وسنة فيقول: " إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص، ومن مرجعيتها الشاملة ليس إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً. . . . إن هذه الدعوة لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً "[3].

ويذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن حجية الحديث النبوي منفية عنه بالأمر النبوي نفسه مع كونه ينكر حجية الحديث ولو كان متواتراً[4] إلا أنه يستدل به لنفي حجيته! فيقول: " إن شأن الحديث لعجيب حقاً فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، أراد

---

(١) الإسلام والإيمان، د. محمَّد شحرور (ص ٣٣).

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، علي حرب (ص ١٧).

(٣) التفكير في زمن التكفير، نصر أبو زيد (ص١٤٦).

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٥٩).

النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته "[١].

وهذه الحجة لا تستقيم للاستدلال بها من حيث الواقع، فنهي النبي عن كتابة الحديث إما أن يكون منسوخاً، وإما أن يكون خاصاً بالحالات التي يخشى أن يختلط بالقرآن بدليل الإذن به بل إملائه له في حوادث متعددة ليس هذا موضع بسطها[٢].

ويقول حسن حنفي: " إن الخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة الإسلامية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على (قال الله) و (قال الرسول) واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس أو العقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان... الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق؛ لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل "[٣].

أما شحرور فيعتبر سنة النبي ﷺ هي تفاعله مع الواقع فحسب، وليست وحياً إلهياً يجب الاهتداء والاستنان بها، وهذا التفاعل قابل للتكرار دون مزية لتفاعل عن غيره، حيث يقول: " الذي فعله الرسول ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة، وليس الوحيد، وليس الأخير "[٤]، ومن ثم " فالنبي ﷺ والصحابة لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي... فقد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي ﷺ وجابه فيها عالم الحقيقة المكاني والزماني "[٥].

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٧٦).

(٢) انظر للتوسع: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي (٧٦-٨٣). أصول الحديث، محمد عجاج الخطيب (١٤٧-١٧٦).

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (١/ ٣٦٨-٣٧٢).

(٤) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور (ص ٥٤٩).

(٥) المرجع السابق (ص ٥٤٦).

ولذا فقد صنف الحديث النبوي إلى أقسام (مبتدعة) بحسب موضوعها لم يقبل منها سوى الأول، وهي كما يلي:

١- أحاديث الشعائر. والطاعة فيها واجبة متصلة للرسول حياً أو ميتاً.

٢- أحاديث الإخبار بالغيب. وهي مرفوضة كلها انطلاقاً من أنَّ النَّبيّ ﷺ لا يعلم الغيب -كما يزعم-. ومنها "الأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي والدجال ثُمَّ الموت وعذاب القبر فالحشر والنشر والجنة والنار تجاوزت المئات إلى الألوف، ونحن نطويها دون حساسية أو أسى"[١].

٣- أحاديث الأحكام (كل حديث نبوي يتضمن حكماً أو تشريعاً) فهي تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي، ومن ثم فهي للاستئناس فقط سواء أكانت متواترة أم غير ذلك، وبناء عليه فالقياس فيها وعليها غير ملزم.

٤- الأحاديث القدسية: فهي عنده مرفوضة لعدم الحاجة إليها.

٥- أحاديث حياة النَّبيّ الخاصة وصفاته كرجل وإنسان. فهذه لا تصلح أن تكون محل أسوة لأهل الأرض في كُلّ زمان ومكان[٢].

ولا شك في مخالفة هذه الأقوال لما هو متقرر عند علماء المسلمين بل عامتهم من أن سنة النبي ﷺ حجة وأن طاعته في أمره ونهيه واجبة وجوباً مطلقاً حتى عند من رأى أن السنة ليست كلها وحياً[٣] للنصوص الكثيرة في وجوب طاعة الرسول ﷺ كقوله تعالى:

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور (ص ١٩٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٦٣-١٦٤).

(٣) انظر للخلاف في مسألة هل السنة كلها وحي: الرسالة، للشافعي (ص ٩٢-٩٣)، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، باب القول في سنن رسول الله ﷺ التي ليس فيها نص كتاب، هل سنها بوحي أم بغير وحي (١/ ٢٦٦-٢٧٣).

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢]، وقوله: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

وقد حكى ابن حزم الإجماع على ذلك حيث قال في مراتب الإجماع: "واتّفقوا أن كلام رسول الله ﷺ إذا صحَّ أنه كلامه بيقين: فواجبٌ اتّباعه. . واتّفقوا أنه لا يحل ترك ما صحّ من الكتاب والسنة والاقتصار على ما اقتصر عليه فقط"[1].

وقال أبو الحسن ابن القطان الفاسي في الإقناع في مسائل الإجماع: "وأجمعوا على التصديق بما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله تعالى، وما ثبت به النقل من سائر سُننه، ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنصّ بمتشابهه، وردّ كل ما لم نُحط به علمًا بتفسيره إلى الله تعالى، مع الإيمان بنصّه"[2].

وبهذا يتضح أن التيار الليبرالي في اهتمامه بالنص الشرعي لا يريد أن يحصل اعتقادًا من النص، بقدر ما يريد أن يمارس نقده عليه[3]، مستخدمًا لنظريات لغوية حديثة (مثل: البنيوية، والتفكيكية، والسيمائية) وهي قراءات في حقيقتها اقتبست كل مكوناتها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين.

هذا الصراع الذي آل في الغرب، إلى الاشتغال بالإنسان بعيدًا عن الله (الأنسنة) والاهتمام بالعقل خارجًا عن الوحي (العقلنة) ومراعاة للدنيا، من غير نظر إلى الآخرة (الأرخنة)، ذلك الواقع الذي أراد أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وآثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في قرونهم الوسطى، ومن ثم

---

(١) مراتب الإجماع، ابن حزم (ص١٧٥).
(٢) الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان (مسألة رقم ١٢٩).
(٣) انظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن (ص١٧٦).

ترتكز دعوة هذا التيار في الفكر العربي على ضرورة معالجة (النص الإسلامي) قرآنًا وسنة، داخل (التقليد الكتابي) الذي ينتمي إليه، أي: التقليد اليهودي- المسيحي، وهو ما يعني، فعليًا، إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي خضعت لها (الدراسات التوراتية والإنجيلية المستحدثة في إطار الفكر الغربي) الذي يصير له عندهم مرجعية غير قابلة للنقاش. وجوهر ما يؤسس هذه المرجعية بناؤها على: (التحرر من سلطة النص الذي تكونت في ظله ثوابت الإسلام ومحدداته)، و(نزع القداسة) عنه، وعلى (القطيعة المعرفية) بينها وبين القراءات التراثية، و(الفوضى التأويلية) التي هي (تفكيك للهوية)، و(ضياع للمعنى).

وهي ملامح ومنطلقات لا تخفى مستلزماتها التطبيقية، ولا عواقبها العلمية التي تنسجم مع فلسفة الحداثة وما بعدها!![1].

* * *

وعوداً على بدء نجد أن اشتغال الفكر الليبرالي العربي بنصوص الكتاب والسنة ومنهجياتهم في تعاطيها يؤول لا محالة إن بقصد أو بدونه إلى إضعاف حجيتهما أو إلغائها، كلياً عند بعضهم وجزئياً عند الانتقائيين منهم.

فلهم مشروع يتميز بكونه يمارس على مراحل تفضي كل مرحلة إلى الأخرى[2] وهذه المراحل يتم تنفيذها وفق خطط متناسقة لها أهدافها وآلياتها وعملياتها المنهجية والتي عرضنا تفصيلات أبرز أركانها فيما سبق.

ونجملها هنا وفق تسلسلها المنطقي وسياقها المعرفي لتكتمل الصورة وينكشف

---

(١) انظر: القراءة الحداثية للسنة النبوية - عرض ونقد- د. محمد عبدالفتاح الخطيب، بحث منشور على موقع شبكة القلم الفكرية.

(٢) انظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن (ص١٧٨). المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

التلبيس والتدليس الذي يمارسه هذا الخطاب والذي قد يجد قبولاً لبعض جزئياته عن بعض المبهورين بالفكرة الجديدة والمنساقين خلف العبارة المخاتلة والمدفوعين نحو التخلص من الواقع المرير لأمتنا دون أن يكون لهم إمام يعصمهم من التخبط والتفلت، وتضخيم بعض الجزئيات والإغراق فيها وإهمال جزئيات أخرى تصل إلى دائرة الثوابت والمسلمات والمحكمات في دين الإسلام والتي من فرط فيها فقد فرط في دينه وعقيدته وفقد خصوصيته وهويته ورهن عقله وروحه لأمة بلغت أقصى درجات الانحطاط دينياً وخلقياً وسلوكياً واجتماعياً وإن تقدمت في العلم والمادة والمدنية غير أن التقليد لم يكن في مجال التقدم والإبداع النافع بل اقتصر على مجالات الانحطاط والتخلف الضار، ومن تأمل في القضايا الرئيسة التي يشتغل عليها هذا الفكر علم صدق هذه المقولة.

وقد مارس هذا الخطاب مشروعه النقدي للنص الشرعي وفق خطة مرحلية تتكون من مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: مرحلة (تأنيس النص) أو (أنسنته):

بمعنى التعامل من نصوص الوحي على اعتبار أنها نصوص بشرية ليس لها قدسية أو مزية عن غيرها، عن طرق إنكار مصدريتها الإلهية أو زوالها بعد أنسنتها بتلقي الإنسان لها وخضوعها للواقع البشري، وفي سبيل اكتمال هذه المرحلة والترويج لها تم طرح عدد من القضايا، نذكر منها ما يلي:

- الدعوة إلى مفهوم جديد للوحي يفضي إلى إنكار أن يكون هناك اتصال بين الله تعالى وبين الإنسان، ويقتضي هذا تغيير مفهوم النبوة والنبي، والملائكة، وختم النبوة. ويهدف هذا التيار إلى " زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة

وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه "(١) فالوحي ما هو إلا حالة شعورية تخييلية تعتري الأنبياء أو أنها ظاهرة تاريخية أفرزتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية والنفسية في حالات الهزيمة النفسية التي تكون عليها الشعوب، فالنبوة - وفق هذا المفهوم - صفة مكتسبة، وحالة عبقرية، وقدرات خاصة، وشأن مشاع بين الناس، مصدرها الإنسان، ليس لها علاقة بالاصطفاء الرباني أو بالكلام الإلهي، والوحي لم ولن ينقطع لأنه تعبير عن الطبيعة الإنسانية وهو مفهوم - بزعمهم - لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن: " طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد. ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة "(٢). وربما فسرت النبوة بأنها مرحلة حتمية تحتاجها البشرية في طور من أطوار تطورها، ثم تنتفي الحاجة إليها بعد الانتقال إلى طور آخر ومرحلة جديدة، وتم تفسير (ختم النبوة) وفق هذا السياق. فقد انتهى دور الوحي والنبوة وبدأ دور الإنسان. لقد كان الإنسان محتاجاً إلى الوحي في مراحل تطوره السابقة قبل اكتمال عقله وإرادته، وبعد اكتمال عقله وإرادته أصبح الإنسان في غير حاجة إلى الوحي والنبوة.

- إنكار صفة الكلام لله تعالى ويفضي هذا إلى إنكار أن يكون القرآن كلام الله حقيقة واستعادة أقوال بعض الفرق التي تخدمهم في غرضهم هذا من خلق القرآن أو كونه عبارة عن كلام الله بوضعها في غير سياقها، حيث يطرحها المتكلمون قضية كلامية مبنية على شبهة تنزيه الله عن صفات المخلوقين، ويسوقها هؤلاء في سياق مماثلته للنصوص البشرية والتخلص من حجيته ولزوم أحكامه وتشريعاته. فأنكروا

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٧٦).

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٤/ ١٥٢-١٥٣).

مصدرية القرآن الإلهية بل شبهوا هذه العقيدة بعقيدة النصارى في المسيح عيسى عليه السلام بكونهما يقولان بالطبيعتين الإلهية والإنسانية؛ النصارى في المسيح، والمسلمون في القرآن، في تلبيس غايته التشكيك في ثوابت الإسلام ومسلماته.

- التشكيك في موثوقية وسلامة نصوص الكتاب والسنة ودعوى عدم القطعية في حفظ القرآن وسلامته من التغيير والزيادة والنقصان، تحت ذريعة التفريق بين الطابع الشفهي والمكتوب للقرآن وأن النقل هو في أصله غير موثوق به أن تكون صورة المنقول متطابقة بين المنقول منه والمنقول إليه، إذ لابد أن يحدث اختلاف بين الصورتين مهما كان عليه الناقل من درجة في الصدق والتحري[1]، ثم إن تحول المنقول من صورته الشفوية إلى صفته المكتوبة يعرضه لا محالة إلى تفاوت بين الصورتين بالزيادة أو بالنقص أو بالتغيير إن بأقدار كبيرة أو صغيرة[2]، فأصبحت الصورة التي تلاها النبي ﷺ على أصحابه وهي القرآن مغايرة للصورة التي دونت فيما بعد وهي المصحف وأصبح "الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهياً على النحو الشائع بين القدماء وأتباعهم السلفيين وينبغي أن يكون موضع بحث عميق واستقصاء قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي رأوها"[3]، إضافة إلى تدخل السلطة السياسية - (أبو بكر وعثمان) فيما يتعلق بجمع القرآن الكريم (وبنو أمية) فيما يتعلق بتدوين الحديث النبوي - لفرض نسخة غير دقيقة المطابقة للنص الذي جاء به الرسول ﷺ، لغرض خدمة مصلحة هذه الفئة أو تلك، تقوية لمركزها أو تشريعاً لسلطتها[4].

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٣٧).
(٢) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص١٣٥).
(٣) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص٣٣).
(٤) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص٢٨٤)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، للمؤلف نفسه (ص٩٠).

- تعميم الشك على كل مستويات النص الشرعي (كتاباً وسنة) وتقرير الارتياب في مصدريته وقدسيته وتماميته وصلاحيته تحت ذريعة الرغبة في كشف المجهول والاطلاع على خفايا النص الشرعي والتفكير في اللامفكر فيه[1]، فأعملوا الشك المنهجي بحجة أنه المنهج الموصل إلى الاكتشاف، لكنهم لا يكادون يفرغون من تنزيلاتهم المختلفة، وتساؤلاتهم المؤدلجة، حتى يرفعوا هذا الشك إلى رتبة اليقين والقانون الشامل الذي بنيت عليه نظرتهم للإسلام وفهمهم الخاص لعقيدته وشريعته، وصولاً إلى التنصل التام من الخضوع والتسليم لأحكامه ومدلولاته.

- المطالبة بنزع القدسية أو (الميثية) عن القرآن الكريم والسنة النبوية من خلال الدعوة المباشرة إلى ذلك، أو بحذف عبارات التعظيم التي درجت عليه ألسنة المؤمنين مثل (القرآن الكريم) (الآية الكريمة) (قال الله تعالى) واستبدالها بمصطلحات مبتدعة مثل (الخطاب النبوي) (الخطاب الإلهي) (الظاهرة القرآنية) (الواقعة القرآنية) (المدونة الكبرى) مكان القرآن الكريم أو (العبارة) مكان الآية. . إلخ. أو بالتسوية في رتبة الاستشهاد بين نصوص الوحي والكلام الإنساني حتى من غير المسلمين في قضايا دينية بحتة.

- التسوية بين نصوص الوحي والنصوص البشرية في طبيعة كل منهما ووجوب إعمال النقد على النص الشرعي فهو لا يعدو أن يكون نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً، تم إنتاجه وفقاً لواقع ثقافي معين تنتمي إليه لغته التي جاء بها، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر

---

(١) مصطلح "اللامفكر فيه" أو "المستحيل التفكير فيه" الذي اشتهر به ميشيل فوكو وورد في سياقه على هذا النحو بقوله: ترى هذه الفكرة أن كل خطاب ظاهر ينطلق سراً وخفية من شيء ما قد سبق قوله، وهذا (الما سبق قوله)؛ ليس مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء لم يقل ابداً، إنه خطاب بلا نص. فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله. بأن يصبح اقتفاء وصدى وإعادة لأصل ينفلت من كل تحديد تاريخي، أما الفكرة الثانية فتحكم عليه بأن يغدو تأويلاً لما قيل من قبل. انظر حفريات المعرفة، ميشيل فوكو ص ٢٥.

إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص فيتحول من رتبة المطلق إلى رتبة النسبي، فضلاً عن كونه منفتحاً على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية، لاميزة لتأويل على غيره، ولا يحوي حقيقة يمكن لأحد أن يدعي حيازتها وامتلاكها دون غيره حتى الرسول ﷺ هو كغيره في هذا السياق. فالنص الشرعي يصبح عرضة لمناهج الألسنيات[1] الحديثة وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، إذ إنه في منطق النقد "يستقل النَّصّ عن المؤلف"[2] دون تفريق بين ما كان مصدره سماوياً معصوماً من الخطأ، وما كان مصدره بشرياً يعتريه ما يعتري البشر من الجهل والنقص والهوى، في تقليد فج لواقع يغاير واقع المسلمين وكتابهم المقدس المعصوم -قطعاً- من الخطأ والتغيير.

المرحلة الثانية: مرحلة (تغييب المعنى) أو (تحديث النص) أو (عقلنة النص):

يمكن لهذه المرحلة أن تكون الخطوة الثانية للفكر الليبرالي في تعامله مع النص الشرعي بعد أن تكون الأرضية الإسلامية قد بدت قابلة لأطروحات المرحلة الأولى والتي تهدف أساساً إلى أنسنة النص الشرعي وفصله عن مصدره الرباني.

ويمكن أيضاً أن تكون خطوة بديلة للتعامل مع الأرضيات الإسلامية التي لم تتقبل نتائج المرحلة الأولى سواء كان ذلك من المؤمنين بمصدريته الإلهية المميزة له عن النصوص البشرية، أو حتى من الباحثين والنقاد الموضوعيين الذين لم يصلوا من خلال أبحاثهم ودراساتهم إلى النتيجة الارتيابية ذاتها وقرروا سلامة النص الشرعي من التغيير والتحريف[3].

---

(١) الألسنات هو علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن ويتضمن درس الأصوات وعلم الدلالة. انظر موسوعة لالاند الفلسفية٢/ ٧٤٠.

(٢) نقد النص، علي حرب (ص١٢).

(٣) انظر طرفاً من الشهادات الموضوعية لعلماء غربيين لحفظ القرآن وسلامته: الإسلام في عيون غربية، د. محمد عمارة (١٥٩-١٦٧).

وتتمحور هذه المرحلة حول التعامل مع النص الشرعي بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة كما يعبر عن ذلك أركون بقوله: " لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الأبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً "(١).

ومن القضايا التي يطرحها الخطاب الليبرالي في هذه المرحلة:

- إسقاط العلوم المتعلقة بالقرآن، ونقدها نقداً يفضي إلى إبطالها أو حرفها عن سياقها، باعتبار أنها تشكل حواجز معرفية تحول دون الرجوع إلى النص الشرعي بشكل مباشر، وتمنع من ممارسة النقد الحديث المعتمد على مناهج ونظريات تم اعتمادها في الفكر الغربي المعاصر، وطبقت في مجال دراسة الكتاب المقدس وعلوم مقارنة الأديان وتاريخيتها، تحت ذريعة غنى المناهج الغربية الحديثة مقارنة بالمناهج الإسلامية التليدة. كما يصرح بذلك نصر أبو زيد في مقارنته الجائرة الانهزامية عندما يقول: " الأولى (المناهج الغربية) غنية بالعلوم والفنون والآداب والنظم السياسية والتيارات الفلسفية، وأما الثانية (المناهج الإسلامية) فهي شظف، لا تقدم حلاً لمشكلة واحدة، الأولى تمثل شرايين الحياة الفاعلة النشطة، والثانية مجرد نفائس قديمة معروضة في متحف للزينة لا نفع لها إلا مجرد متعة النظر "(٢).

- إنكار حجية السنة النبوية من جهتين، جهة كونها مصدراً مؤسساً مستقلاً لتلقي الدين، أو من جهة كونها مصدراً شارحاً ومبيناً لما أجمل في القرآن، والتوصل من خلال ذلك إلى بقاء مجال التأويل للقرآن الكريم مفتوحاً على نطاق واسع،

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص٥٨).

(٢) الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد (ص ٧٦).

وبصورة مطلقة عن أي قيد قولي أو فعلي يمكن أن تقوم به سنة النبي ﷺ القولية أو الفعلية - الصورة المثلى لتمثل القرآن وتطبيقه -، تمهيداً للقراءة الإسقاطية للقرآن الكريم بمعنى تحميل النص القرآني أحكاماً ومعاني تم اعتقادها سلفاً بمقتضى انتماءات وقناعات مسبقة، فيتحول القرآن من كونه إماماً تستقى منه العقائد والأحكام إلى تابع يبرر لاجتهادات البشر ويلقى عليها جلباب المشروعية، وهذه النتيجة ظاهرة لمن تأمل الفهم الذي يروج له هذا التيار لدين الإسلام والذي يقوم على مسلمات الفكر الغربي، إذ يتم إسقاطها على النص القرآني باعتباره دالاً عليها ومحتملاً لها، بوجه من الوجوه التي لا يضيق عنها فهمه وتفسيره؛ لاتساعه ومجازيته غير المتناهية. فالماركسية والوجودية والليبرالية والعلمانية والحداثة وما بعد الحداثة وغيرها، أضحى لكل منها -في عالمنا العربي- قراءة خاصة للقرآن تبحث فيه عن مستند يضفي عليها المشروعية ويلبسها لبوس الإسلام لتبدو غير متعارضة مع الإسلام إن لم تكن هي القراءة الصحيحة للإسلام - في زعمهم - وصدق الله القائل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩] "فالإسلام ليس مجرد دعوى، وليس مجرد راية، وليس مجرد كلمة تقال باللسان، ولا حتى تصوراً يشتمل عليه القلب في سكون، ولا شعائر فردية يؤديها الأفراد في الصلاة والحج والصيام.. لا. فهذا ليس بالإسلام الذي لا يرضى الله من الناس ديناً سواه. إنما الإسلام الاستسلام، الإسلام الطاعة والاتباع، الإسلام تحكيم كتاب الله في أمور العباد"(١).

- التأكيد على بشرية النص الشرعي قرآناً وسنة، إما من حيث اللفظ والمعنى أو من حيث اللفظ دون المعنى، فعلى افتراض أن القرآن وحي من الله، فإن الموحى به هو المعنى دون اللفظ الذي هو من إنشاء النبي بصفته البشرية، ثم على افتراض أن اللفظ

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٣٧٤).

هو أيضاً وحي إلهي فإنه قد طاله التغيير البشري لأن وعد الله بالحفظ خاص بالمعنى دون الألفاظ[1]. فيكون النص الشرعي نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً يخضع لإكراهات اللغة وتطورها، واللغة -عند هؤلاء- لا تحمل معنى موضوعياً ذاتياً خارج المتلقي لها، وإنما يكون مدلولها هو ما تثيره في ذهن المتلقي من معنى بحسب خلفية المتلقي ووعيه الثقافي والذي يختلف باختلاف الأزمان والأجيال بل بين أفراد الجيل الواحد، بحيث يكون ما يحصل في فهم جيل أو فرد من معاني النص قد يكون مخالفاً لما يفهمه جيل آخر أو فرد آخر منه، فهو لا يحمل معنى موضوعياً خارجياً يلتقي الجميع على فهمه، وإنما يتحدد معناه بالوعاء الثقافي الذي يتنزل فيه بالتلقي[2]، فيكون " الخطاب الإلهي خطاباً تاريخياً، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله "[3]. وإذا كان القرآن لا طبيعة له تميزه عن بقية النصوص على هذا النحو؛ فإن النتيجة هي أن المعنى القرآني هو ذلك المعنى الذي ينطبع في أذهان المتلقين للقرآن، وبما أن ثقافتهم تتغير من زمن إلى آخر؛ فإن المعنى القرآني الذي يحصل في أذهان أهل زمن مّا من ذوي ثقافة معيَّنة ليس هو المعنى الذي يحصل منه في أذهان أهل زمن آخر من ذوي ثقافة أخرى، وذلك ما يسمح بتعدد المعاني القرآنية بحسب تعدد الثقافات والأزمان[4].

ولا يخفى ما في هذا من مخالفة للمنهجية العلمية، فإن اللغة التي نزل بها القرآن هي اللغة العربية، وهذه اللغة تجري وفق قواعد وضوابط في تأديتها للمعاني سواء كان ذلك من حيث الألفاظ في ذاتها (الدلالة المعجمية) أو من حيث النظم الذي تنتظم به في سياقاتها المختلفة (السياق والسباق)، والمنهجية العلمية تقتضي أن من يطلب فهم

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٣٧، ٥٠).

(٢) النص والسلطة والحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد (ص ٨٠) وما بعدها.

(٣) المرجع السابق (ص ٣٣).

(٤) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار (٦٤-٦٦).

الدين من نصوصه الأصلية أن يكون منطلقاً في فهمه من مقتضيات طبيعة ذلك النص ولغته، ولو فرض أن طبيعته ولغته غير ثابتة أو يعتريها التغير والتطور فالمعول على طبيعة النص ولغته وقت نزوله وإبلاغه، والنص الشرعي له طبيعته الإلهية التكليفية، بمعنى أنه يحوي عقائد وتشريعات تكليفية من عند الله، فهو خطاب للناس كي يفهموه ومن ثم يعملون به ويمتثلون له، لعلمهم أنهم سيحاسبون على مدى وفائهم بمقتضاه أمراً ونهياً، فعلاً وتركاً واعتقاداً، وهذا يتطلب أن تكون قراءة النص الشرعي قراءة استكشاف لمدلولاته وتبين لمضامينه لمعرفة مراد الشارع من هذا الخطاب، وأن يكون هذا الخطاب ذا مدلول محكم ومضمون واضح ومعان محددة، وأن يكون كل ذلك محفوظاً، ومفهوماً لكل أصناف الناس وأزمانهم، لكونه الدين الخاتم، وهذا ما لا يتحقق بالقراءة وفقاً للقول بخلو النص من مضمون ومدلول ثابتين محددين تدل عليهما ألفاظه وسياقه. فالنص الشرعي قد جاء بلغة عربية لها قواعدها وقوانينها في الدلالة على المعنى لفظاً ونظماً. فعلى أسلوب العرب تفهم، وأسلوب العرب بيان وإفصاح ووضوح، وليس غموض والتباس وتعقيد. قال الشاطبي: "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، إلى غير ذلك وهو ما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"[1].

- استخدام جميع المناهج والنظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، في علوم

(١) الموافقات، للشاطبي (٢/ ١٠٢٤).

الأديان، وعلوم الإنسان والمجتمع، في الفكر الغربي، وتطبيقها على القرآن الكريم، تحت ذريعة مماثلته لبقية الكتب السماوية (التوراة والأناجيل) فـ" كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف "[1]. أو لكون النص الشرعي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية لا يمتاز عن غيره من النصوص التراثية؛ فليس هو بمنأى عن تلك المناهج، وليس له خصوصية تمنع من تطبيقها عليه انطلاقاً من حرية النقد المتحررة من أي قيد منهجي أو علمي فضلاً عن ضابط الشرع والدين. غير مكترث بمآلات هذه المناهج والنظريات ولا بتجاوز بعضها من قبل الفكر الذي نشأت في ضفافه ولا بأفول بعضها والحكم عليها بالسقوط في بيئتها المنتجة لها. يصف د. حسن حنفي الحال التي وصل إليها الفكر العربي فيقول: " تحولت ساحات كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير، امتداداً لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، سيريالية، تكعيبية. . إلخ، حتى لم يعد أحد قادراً على أن يكون مفكراً أو عالماً أو فناناً إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه "[2]. ويؤكد على هذا المعنى أحد أقطاب هذا التيار معترفاً بالحال التي وصل إليها الفكر العربي الحديث جراء هذا الاستخدام المفرط للمنهجيات والنظريات المستوردة من حضارات أخرى فيقول: " نحن الآن لا ننتج علماً، إنما نستهلك بعض العلم الذي أنتجه الغير، وأحياناً نستهلكه استهلاكاً غير سليم "[3]. وحتى لا يبقى السؤال حائراً حول سبب التهجين لهذه المناهج والخلط بينها ووضعها في سياقات متفاوتة، بل متناقضة، لكونها تصدر من مشارب ومنطلقات متعددة، وتوظف في سياق واحد فإن عين المتأمل لا تكاد تخالف في

(١) النص والسلطة والحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد (ص٨).
(٢) مقدمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي (ص٢٠).
(٣) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (٢٤٥).

أن السبب في ذلك هو أن هذا التيار لم يتجه نحو التراث الإسلامي عموماً بغرض البحث الحر النزيه الباحث عن الحقيقة بتجرد وموضوعية، وإنما تم ذلك في سياق التوظيف الأيديولوجي لتقرير نتائج مسلمة سلفاً. يقول علي مبروك: " فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب الأيديولوجيا بامتياز، إذ ليس ثمة في فضائه إلا جملة من التشكلات الأيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تتشكل فيه، بل تبلورت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه "(١). وهو الأمر الذي يعترف به حسن حنفي في قوله: " التحليلات كلها تكشف عن البعد الإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر "(٢). ويلاحظه د. محمد عابد الجابري محاولاً تبريره بعيداً عن المنهجية العلمية، فيقول: " سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير، أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها، ولا نشك أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود أو القيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة، إننا واعون بهذا تمام الوعي ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية "(٣).

- هدم المعنى والدلالة النصية للنص الشرعي، ودعوى أن حرية الفكر تستدعي إزالة شاملة لجميع المعاني التي سبق فهمها من خلال النص الشرعي، وأن هذا المنهج ينهض على النص لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع، فالقرآن الكريم لا يعدو أن يكون: نصوصاً مجازية، ورموزاً خفية، واستعارات تخييلية، وتجليات وجدانية، تحتل الأسطورة والخيال جزءاً من بنيته، وتشهد ألفاظه وعباراته على

---

(١) عن الإمامة والسياسة، علي مبروك (٢٧).

(٢) حوار الأجيال، حسن حنفي (٤٧٥).

(٣) الخطاب العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص ١٤).

تاريخيته، وتمثل قضاياه وأخباره شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تم الآن تجاوزه، فلا ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي، أو تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية. فهو لا يرى في النص أية مرجعية معيارية أو دلالة قطعية، فيعتمد أساساً على العقل دون النقل من الكتاب والسنة؛ لكونها ظنية الدلالة بصفة مطلقة، فليس في نصوصهما ما تقتصر دلالته على معنى محدد بحيث لا يحتمل سواه، وليس لأحد الادعاء بأن ما توصل إليه من فهم هو الفهم الصحيح دون غيره، حتى لو كان ذلك الفهم وهو ما أجمعت عليه أجيال المسلمين منذ نزل الدين إلى اليوم[1]، يعبر عن ذلك عبد المجيد الشرفي بقوله: "بغض النظر عن احتماله (أي القرآن) مثل كل النصوص المكتوبة والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات حتى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة، فإن الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محل عنايتهم"[2]. ولا يقتصر هذا التضليل على قراءة نصوص الأحكام العملية فحسب، بل يشمل كل أحكام القرآن بما فيها العقدية فـ" القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، ومن ثم فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها... فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"[3]. ولذا فباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه في جميع المسائل، دون استثناء لمسلمات أو محكمات أو عقائد، ومن يذهب إلى غير ذلك فهو جاهل أو متجاهل، كما يقول نصر أبوزيد: "لا اجتهاد في

(١) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار (ص٣٥-٣٦).
(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٥٦).
(٣) تاريخية الفكر العربي والإسلامي، محمد أركون (ص١٤٣).

مجال العقيدة، هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر "[1]. مطالباً بـ" فتح دلالة النص - على مستوى العقيدة - لآفاق معرفية أرقى "[2]. ثم يشنع على الخطاب الديني إصراره على تبني عقائد أسطورية معتمداً على الفهم الحرفي للنص، فيقول: " ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصوجانه ومملكته وجنوده الملائكة، ما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية "[3].

ويقول الآخر: " إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية، إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة توحي في الظاهر وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب أن لا يخدعنا هذا الوهم اللغوي "[4].

- إطلاق القول بالتأويل في جميع نصوص الكتاب والسنة بلا استثناء، فيذهب التيار الليبرالي العربي إلى أن الأصل في الكلام التأويل[5]، وأن كل كلام يُتأول لأننا

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٤).
(٢) المرجع السابق (ص١٣٥).
(٣) المرجع السابق (ص١٣٥).
(٤) نقد الفكر الديني، للعظم (ص٥٩).
(٥) انظر لهذه الفقرة: البحث الذي أعده د. أحمد الطعان بعنوان (القرآن الكريم والتأويلية العلمانية) مقدم لمؤتمر: التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم المنعقد في بيروت: ١٢-١٣ المحرم ١٤٢٧هـ/ الموافق ١١-١٢ فبراير٢٠٠٦م، والبحث منشور من قبل كاتبه في منتدى التوحيد على الشبكة العنكبوتية (www.eltwhed.com/vb/archive/index.php/t-4439.htm)

نتعامل مع لغة بشرية نسبية، فالتأويل لازم من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح، النص (النص) في المصطلح الأصولي، وبين المجمل أو المبهم أو المتشابه[1]. ودون تفريق أيضاً بين العقائد والأمور المعلومة من الدين بالضرورة والمجمع عليها، وبين غيرها وهو ما هو خاضع للاجتهاد والرأي.

"ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل... حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس"[2]. وعلى ذلك يُعتبر أي شرح وأي تفسير نوعاً من التأويل لأن فيه اختياراً بين الألفاظ والكلمات، وترجيحاً بين الآراء وهذا كله يعكس موقف الباحث، فلا بد - بنظر الخطاب الليبرالي - من ملازمة التأويل لذاتية المفسر[3]. لأن فهم النص لا يبدأ من قراءة النص وإنما يبدأ من خلفية القارئ وثقافته والدوال المكونة لهذه الثقافة وآفاقه المعرفية وبين النص[4]. والقرآن على ذلك كله متشابه وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح للكل أن ينطقوا باسمه[5]. وعلى ذلك لا يوجد نص مُحكم أو بالتعبير الأصولي (نصٌّ نص) يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وإن وُجد فهو نادر جداً. لأن طبيعة اللغة تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، "وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/ القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من

---

(١) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١٩).

(٢) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١/ ٣٩٨).

(٣) انظر: فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد (ص ١٢).

(٤) انظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد (ص ١٠١).

(٥) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ٢٤٢).

المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله "[1]. إن النص المحكم - بنظر الخطاب الليبرالي - الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له في الأرض، قد يكون موجوداً في السماء، وليكن أما أهل الأرض فيريدون النص المتشابه المتعدد الاحتمالات الذي يلبي حاجات الواقع في كل تغيراته وتطوراته[2]، لأن النص المحكم ذا البعد الواحد الذي يكون أُحادي التصور نص إمبريالي دكتاتوري، أما النص المتشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانيات القراءة المتعددة[3]. إن قوة النص في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه، لا في إحكامه وأحكامه[4]، فالنص ليس نصاً على المراد بقدر ما هو حيِّز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير، والكبت والاستبعاد، وهذا شأن كلمة الحقيقة ذاتها فهي تُخفي بالضبط ما تشير إليه[5]. و" لكون النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنصُّ عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته "[6]. وليس لهذا التأويل قيد ولا حد، بل هو مفتوح مطلق، خلي من أي ضابط، كما يقول علي حرب: " وأنا إذ أقرأ النص وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى ولا جدوى أصلاً من نقضه، وإنما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفة علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية، أو

(١) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد (ص ٢٠٤، ٢٠٥).
(٢) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ٢٦١).
(٣) انظر: نقد النص، علي حرب (ص ٢٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ١٨).
(٥) انظر: نقد الحقيقة، علي حرب (ص ١).
(٦) المرجع السابق (ص ١٥)

رأسمالاً ثقافياً معرفياً أو فضاء للتأويل الحر المفتوح. وتلك هي المفارقة أن أسعى إلى التحرر من النص به وله"[1]. ثم هو أيضاً شامل لجميع موضوعات الدين، بل للدين كله، حيث يدعو علي حرب إلى: "تأويل المجال الديني برمته"[2]. وهو شامل أيضاً لجميع أنواع النص كما يقول نصر أبو زيد: "التأويل مجاله يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية"[3]. ولا يسلم حتى لفظ الجلالة (الله) من شراك هذا التأويل، كما يقول حسن حنفي: "بموت الإله يتأله الإنسان، ويعود إلى مكانته السابقة والتي سلبت منه في أوقات الاغتراب... يتم ذلك عن طريق تأويل الله والسلطان في التراث القديم من أجل الإنسان"[4].

ولشدة وقع الكلام الآنف الذكر قد يظن القارئ المسلم أن هذا الكلام بما أنه صادر عن مسلمين لا يمكن أن يكون القرآن داخلاً فيه، أي لعل المقصود هو النصوص الأدبية وغيرها من نصوص البشر؟ ولكن الحقيقة أن الخطاب المذكور -في الجملة- يصرح بأنه لا يفرق بين النص القرآني وغيره "فالنصوص جميعها سواء"[5] يقول نصر أبو زيد: "الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة"[6]. ويقول حسن حنفي واصفاً ما يسميه بمعركة النص بين التنويريين وخصومهم "إن المعركة ليست معركة الشعر؛ بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٢٥) وانظر: (ص٧٧).
(٢) المرجع السابق (ص١٠٨).
(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٢٣٧).
(٤) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/ ٤٥٣).
(٥) نقد النص، علي حرب (ص ١١).
(٦) نقد الخطاب الديني، نصر أبوزيد (ص٢٠٦).

التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الأسطورة"[1]. وتقدمت هذه المسألة[2]. ولا شك في أن هذا النوع من التأويل هو من التأويل المذموم باتفاق، والذي هو في حقيقته تعطيل ومشاقة للنص الشرعي، يؤدي إلى خلط عظيم بين الإسلام بأصوله وثوابته وبين ما هو مناقض له، مع أن الشريعة بمقتضى النص والعقل منزهة عن الجمع بين النقيضين[3]، وتكمن خطورة التأويل بهذا المعنى في كونه يرفع شعارات الوقوف على أرض الإسلام بدعوى تجديده، فهو لا يقول باستبعاد الإسلام وإقصائه (صراحة)، ولكنه يولد إسلاماً جديداً ينسخ أصولاً وثوابت وآيات محكمات أجمعت عليها الأمة الإسلامية طوال تاريخها[4]. وبذلك يصبح دور الإله -جل وعلا- ومثله دور الرسول ﷺ (اللذان ترجع إليهما مصدرية النص الشرعي كتاباً وسنة) عند هؤلاء لا يعدو مرحلة تأريخية قدم للبشرية الوحي ليضع الإنسان قدميه على الطريق، ثم توقف الإله عند دوره، وتأله الإنسان بعد أن مات الإله كما يقول (نيتشة). والتي تطورت إلى موت المؤلف في علم اللسانيات، الذي جعلته التيارات الليبرالية (والحداثية بشكل عام) أحد المناهج المعتمدة والرئيسة لقراءة النص الشرعي. ومع خطورة التأويل وأثره في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، حيث فتح على المسلمين باب شر كبير، ولج منه الذين يريدون هدم الإسلام، حيث لم يتركوا شيئاً إلا أولوه، ولولا حماية الله ورعايته لهذا الدين لدرست معالمه وضاعت حدوده، لقد أول الضالون الواجبات فصرفوها عن وجهها، وهونوا على أتباعهم رميها وراء ظهورهم. وأولوا

---

(١) علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حسن حنفي، مجلة الاجتهاد (ص٥٠)، المجلد (٦) العدد (٢٣) السنة (١٩٩٤م).

(٢) انظر: مسألة تسوية الخطاب الليبرالي بين النص الشرعي والنص البشري (ص٢٩٩) من هذا الكتاب.

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٢/ ٣٧٧).

(٤) انظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، منير شفيق (ص٦٢).

المحرمات تأويلاً جرأ الذين ضلوا بضلالهم على ارتكابها والولوغ فيه، وأولوا نصوص عذاب القبر ونعيمه، والساعة وأهوالها، والمعاد والحشر والميزان والجنة والنار بحيث فقدت النصوص تأثيرها في نفوس العباد. وأولوا نصوص الصفات تأويلاً أضعف صلة العباد بربهم، وأفقد النصوص هيبتها إذ جعلها لعبة في أيدي المؤولين، يجتهدون ليلهم ونهارهم في صرفها عن وجهها بشتى أنواع التأويل[1].

إلا أن التأويل بالمفهوم المعاصر أشد ضراوة وأعمق ضلالة، في حرف النصوص عن حقيقتها، وإلباسها من المعاني ما لا تحتملها، بل هي مناقضة لها، فمفهوم التأويل عند هؤلاء يختلف عنه عند علماء الأصول والتفسير وما يريدونه منه، ففي حين يعني لدى الأوائل[2] صرف الكلام عن ظاهره -لأسباب يفصلونها- إلى معنى يحتمله، وفق شروط اصطلحوا عليها، ولا يقبلون أن يتطرق التأويل إلى النصوص الواضحة الدلالة التي تدل على المراد دلالة مباشرة، من غير حاجة إلى كثير تأمل وتدبر، فإنه لدى الليبراليين والحداثيين العرب ينحو منحى عميقاً في مجاله وآثاره، فهو يطال النص بالكلية، ويصرفه عن وجهته العقدية والتشريعية إلى الوجهة الروحية أحياناً، أو يجعل العقل والواقع المعاصر حَكَماً عليه أحياناً أخرى كل ذلك دون قيد أو شرط.

وصدق شيخ الإسلام ابن تيمية عنما قال: "وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام"[3]. فبدلاً من الهجوم السافر على الإسلام عقيدة وشريعة بالطعن الصريح، والوصف القبيح له بالرجعية، والجمود،

---

(١) انظر: التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشقر (ص٨-٩).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٥٨-٦٠) وانظر: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، د. محمد السيد الجليند (الكتاب كاملاً).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ٢٤٤).

والظلامية، والتخلف. هذا الهجوم الذي استمر عقوداً، ولم يؤت أكله، ولم تثبت جدواه في صد الناس وتنفيرهم كلية من دينهم. لجأ بعض أعداء الإسلام ومن تأثر بهم من أبناء المسلمين إلى أسلوب آخر أشد فتكاً ولكن أقل إثارة لمشاعر المسلمين، وذلك بانتهاج سياسة الهدم من الداخل وتقويض المفاهيم والمسلمات الدينية، والتشكيك في الأسس التي قام عليها الإسلام وشريعته تحت ذريعة (فريضة التأويل)!.

- إطلاق سلطة العقل والواقع على النص وجعلهما حاكمين عليه، دون أن يكون لهما حدود مرسومة يقفان عندها أو يثبتان عليها، فليس هناك نص شرعي يمتنع على اجتهاد العقل من خلال جدليته المستمرة مع الواقع والنص فالعقل والواقع يقرران النتيجة ثم يطلب النص ليحتج لهما، وإذا كانت هذه حال العقل والواقع مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات وشروح الأحاديث التي وضعها المتقدمون، فإذا لم يتم إبطالهما فلا أقل من إثارة الشبهات حولها والحط من شأنهما.

- الدعوة إلى تحديث الدين، حيث يسعى هذا التيار إلى استخلاص دين ينسجم مع واقع الحضارة الغربية، دين لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد، ولا شعائرية تضيق على سلوكهم، ولا غيبية لا تطيقها عقولهم، ولا خصوصية تمنع من ذوبانهم في غيرهم، دين يقوم على الإيمان الشخصي يختار فيه الإنسان نمط تعبده في دائرة حياته الخاصة، دين لايورث الطمأنينة في الجوانح ويتقوى بأعمال الجوارح، كما هي حال الأديان السماوية، بل يورث التوتر في النفس لأنه يقوم على الريبة والشك ويحارب اليقين والطمأنينة، ويضعف بالممارسة التعبدية لاقتضائها أداء طقوس محددة تحول دون التجرد الموضوعي والحيادية الفكرية، فعلى قدر ما يتخلص الفرد من أشكال التدين الموروثة، يكون انطلاقة نحو التنوير والتقدم الحضاري والثقافي.

المرحلة الثالثة: مرحلة تاريخية النص الشرعي:

وتعد هذه المرحلة هي النتيجة النهائية والمحصلة الخاتمة لمنهجيات التيار الليبرالي في تعامله مع النص الشرعي كتاباً وسنة.

فإذا لم تنل محاولات التشكيك في مصدرية الكتاب والسنة الربانية قبولاً، ولم تنجح دعوى تحديث المعنى والدلالات لنصوصهما وهدم جميع المعاني التراثية المرتبطة بهما، فإن هذا الخطاب لا يمانع من قبول القرآن والسنة؛ على اعتبار أنهما حقائق وشواهد تاريخية، ليس لمدلولاتهما وأحكامهما صفة الثبات والدوام، وإنما تنحصر صلاحيتهما في الزمان والمكان الذين نشآ فيه، والواقع الذي انبثقا في جنباته، والظرف الذي صدرا عنه وفيه.

كما يقول هاشم صالح: "الاعتراف بتاريخية النص لا يعني إنكار تعاليه أو استلهامه الرباني، وإنما يعني التفريق بين ما هو عرضي فيه وما هو دائم، بين التاريخي فيه وما فوق التاريخي. والأحكام والحدود هي تاريخية مرتبطة بعصرها من دون أدنى شك، ومن ثم فهي ليست ملزمة لنا. ولكن من يستطيع أن يتحرر منها؟ "[1].

فالحقيقة - ومنها حقائق القرآن والسنة - تتطور بتطور التاريخ، ولا يكون الحكم عليها إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية، فقد تكون القيمة خاطئة في ذاتها لكنها صحيحة إذا نسبت إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، ولذا فلابد من نزع القداسة الإلهية عن النصوص الشرعية لكي يبدوا على حقيقتهما داخل التاريخ وكنتائج للتاريخ[2].

---

(١) الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح (ص١٩-٢٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٢٦٤) وقد عقب على هذا الكلام الخطير الصادر منه بقوله: "ولكن من يجرؤ على ذلك؟ هذا يعتبر ارتداداً عن الدين أو انتهاكاً للمقدسات وعقوبة المرتد القتل!.

فالأحكام والتشريعات بل العقائد والقيم التي يحويها الكتاب والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغير وإنما كانت حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل وكانت صالحة لزمانهم ومكانهم لكنها غير ملزمة لمن بعدهم وغير صحيحة لما سوى الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما.

ومما يندرج تحت التاريخية ما يتعلق بمدلولات النصوص وما تتضمنه من معان، حيث يتبنى التيار الليبرالي أن دلالات النصوص الشرعية تتغير وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، ويتجدد بصورة لا متناهية، وليس لمعنى محدد أولوية على غيره من المعاني والمدلولات.

ومن القضايا التي يثيرها التيار الليبرالي في هذه المرحلة ما يلي:

- توظيف علوم القرآن في سياق جديد يهدف إلى وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وبسياقاتها المختلفة وقصرها على ذلك، من مثل مسائل: (أسباب النزول) و (الناسخ والمنسوخ) (المحكم والمتشابه) (المكي والمدني) (تنجيم القرآن) ومن هنا يفهم كثرة طرح هذه الموضوعات في الخطاب الليبرالي.

- القول بالنسبية المطلقة لمعاني وأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية وإهدار تراث السلف في فهمهم لنصوص الوحيين، بدءاً بما يتعلق بآيات الأحكام ووصولاً إلى آيات العقائد والقيم والأخلاق، فآيات الأحكام تتعلق بأسباب نزولها من جهة كونها محصورة فيه حكماً، ومن جهة كونها تأتي على معان ترتبط بتاريخ تفسيراتها المتعددة، لتعلق المعاني بالظروف الآنية قبلاً أو حالاً، فالمفسرون والفقهاء قد فهموا هذه الآيات فهوماً اختلفت باختلاف أحوالهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف المتقلبة للمجتمع الإسلامي، وبهذا لا يمكن أن تحمل هذه الآيات على معاني مستقرة، ولا بالأولى مطلقة. ولا يقتصر الأمر على آيات

الأحكام فحسب بل يمتد الأمر ليدخل في أعطافه آيات العبادات والعقائد والأخلاق لكون هذه الآيات تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه، فالقرآن اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي الذي كان عليه من توجه الخطاب إليهم ولما كانت درجة وعيهم متدنية بدائية لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية تعظم الخرافة وتعلي من شأنها (الإيمان بالغيب). ولذا فكل ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تم الآن تجاوزه، فـ " السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني "[1]؛ لذا ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية.

- التوجه بالنقد إلى بنية العقل العربي والإسلامي نفسه، باعتباره قطب الرحى في التخلف والظلامية التي تخيم على الأمة العربية والإسلامية حالياً، هذا العقل الذي يهيمن عليه - في نظرهم - الاعتقادات الدينية، واليقينيات الغيبية، ولذلك فإن شرط التنوير ضروي لتثوير المجتمع العربي والإسلامي على مسلماته الظلامية نحو التنوير والتقدم، ومعنى التثوير للتنوير يختزل في (نقد العقل العربي) كما يرى الجابري، أو (نقد الدين) كما يقول العظم، أو (نقد العقل الإسلامي) كما يدعو إلى ذلك أركون، أو (نقد الخطاب الديني) عند نصر حامد أبو زيد، أو (نقد النص الديني) عند علي حرب[2]. وهو ما يفسر التعدد المنهجي في التعامل مع النص الشرعي للوصول إلى نتيجة وهدف قد تم تعيينه سلفاً، وتعاضد أرباب هذا الفكر لبلوغه بعيداً عن التسليم المسبق لنتائج البحث العلمي وما يفضي إليه. وهو ما يعطي مؤشراً ظاهراً على الدافع

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٢١٢).

(٢) انظر: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير السحمودي (ص ١٨٦).

الأيديولوجي خلف هذه المشاريع والأطاريح، وهو التوجه إلى نقد الإسلام لا بشكل مباشر وإنما بواسطة نقد عقلية المؤمنين به، أو المناهج التي تقر به باعتباره عقيدة ثابتة وشاملة، ويأتي في مقدمتها السلفية أو التقليدية كما يزعمون[1]. وكأن الغاية القصوى هي إحداث ثورة في العقل على نمط الثورة الفرنسية في أوربا[2]، والقطيعة المعرفية مع كيفية فهم التراث، بما فيه من رفض للأنظمة الفكرية التي سادت فيه، وكسر الثابت البنيوي للعقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والتأكيد على الثقافة النقدية ومد القطيعات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في المجتمعات العربية الإسلامية كي تجتاز مرحلة اللاعودة أو اللارجوع[3].

- اعتبار القرآن الكريم والسنة النبوية مجرد توجيهات وتوصيات وعظية يستعين بها المسلم في حل المشكلات التي تعترض سبيله من غير أن يكون لها صفة الإلزام له، يشمل هذا ما يتعلق بآيات الأحكام أو العقائد أو الأخلاق فهي لا تعدو أن تكون نصائح وإرشادات موجهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم دون أن يكون لها صفة المنظومة القانونية التي تلزم الناس الانقياد لها اعتقاداً وخضوعاً وتسليماً.

- تقزيم النص أو نفي مصدريته بالكلية أو جعله في مرتبة متأخرة في الحجية مقارنة بالثقافة والواقع والعقل، عن طريق ربطه بالثقافة والواقع وجعل الثقافة والواقع مهيمنتين على النص، والعقل مهيمن على الثقافة والواقع، ولذا وجدنا حضوراً قوياً للفكر المعتزلي فيما يتعلق بخلق القرآن ومن ثم بشريته، ومن ثم إخضاعه للنقد والمساءلة، وافتعال مواجهة ضارية بين العقل والنص لا بد أن يكون فيها منتصر

---

(١) تولى دراسة موقف الفكر العربي المعاصر من السلفية، د. مفرج القوسي في كتابه (الموقف المعاصر من التيار السلفي) وأصله رسالة جامعية.

(٢) كما يصرح بذلك أركون، انظر: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد (ص ١٣).

(٣) انظر: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير السحمودي (ص ٨٣).

وخاسر، وكان النصر بالطبع عند هؤلاء للعقل فأصبحت له الريادة والإمامة، في مقابل سلب الأهلية والحجية عن النص إلا بالمزامنة مع الوصاية العقلية والثقافية عليه، وصولاً إلى رفع الوصاية بعد أن فقد مكانته وقدسيته في النفوس من غير أن يلزم من ذلك تغيير حروفه وألفاظه، أو منع ترديد آياته في المآتم والمناسبات، وإنما استبدال نسقه الدلالي بنسق رمزي جديد يأتي على أي بقية من أثر للنص الشرعي في توجيه الثقافة والحياة، والنظرة الشاملة للكون والإنسان، إن لم يكن بمنهجية صريحة فعن طريق مناهج قد ألبست لباس العلم والبحث الحر إلا أنها فقدت التخلص من الأدلجة والتصور السابق بقصد تقرير ثقافة وواقع جُعِل النص عائقاً وحائلاً من الوصول إليهما وحُمِّل مسؤولية التخلف عنه لريادته وأولويته في ثقافة المسلمين. وهي فرية ودعوى لا يملك مدعيها حجة ولا برهاناً ولا يجد له سنداً من عقل أو واقع.

- إلغاء الفهم السائد للدين الإسلامي، لاستمداده من مصادر مشكوك في موثوقيتها (الكتاب والسنة)، ودلالاتهما ظنية لا يقين فيها ولا قطع، لاحتمالها أوجهاً من التأويل لا نهاية لها، وكون الأحكام المستنبطة منها (عقيدة وشريعة) قابلة للتغيير والتبديل بحسب الواقع (الزمان والمكان)، فبما أننا نعيش في زمن تغيرت ظروفه تغيراً جذرياً عما كان عليه الأمر من قبل، فإن فهمنا الحادث وقراءتنا المعاصرة للنص الشرعي تعد ناسخة للقراءات السابقة وللفهم السالف للدين السائد من عهد النبي ﷺ وإلى الآن، والذي بني على فهم خاطئ للدين ناتج عن الخطأ في فهم النص الشرعي، أو في أضعف الأحوال فهم اقتضته الظروف السائدة في عصر الجيل الأول، تحت ضغط المصالح الذاتية أو الفقر في المنهجيات العلمية، حيث يتساءل أحدهم قائلاً: "لمَ لم يتبنَّ الصحابة والتابعون ثم الأجيال المتعاقبة السائرة على خطاهم سوى الحلول التي تتجلى لنا اليوم منقوصة غير مرضية إن لم نقل مزيفة"[1]. ولذا فـ " إن التاريخ

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٩٨).

لأحداث القرن الأول للهجرة يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلمة، لاسيما فيما يتعلق بمدى وفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادئ الرسالة وهي التي كانت مدعوة إلى تجسيدها"[1]. ويقول أركون معمماً الريبة في سيرة الصدر الأول بما فيها سيرة الرسول ﷺ لقصد التشكيك في الحلقة الوسيطة في نقل الدين وصولاً إلى هدم الفهم الذي استقر عندهم عنه وأجمعوا عليه: "المنهجية التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس له أهمية تاريخية. إن أهميتها تكمن فقط في تلبية حاجة الأمة (أو الطائفة الإسلامية) لكي تشبع نفسها بالأساطير الجميلة والفخمة"[2]. ويقول أيضاً: "ساهم (ابن اسحاق) في عملية التمويه والتعمية الموضوعية ضد الجاهلية التي كان القرآن افتتحها. لقد موهت الجاهلية أو قدمت بشكل سلبي من أجل تبيان الحقيقة الساطعة للإسلام بشكل أفضل"[3]. وأركون في مسلكه هذا إنما يردد ببلاهة كلام المستشرقين الذين يعتمد على ما كتبوه لتاريخ المسلمين في مغالطة علمية حيث لم يستق المعلومة من مصدرها وإنما من مصادر غير محايدة، كما يذكر هو ذلك بقوله: " إن النقد الأكثر تعمقاً وجذرية في هذا الاتجاه (تحوير السيرة لفترة النبوة ولشخصية النبي) كان قد استعيد مؤخراً من قبل ب. كرون الذي يلاحظ بحق أن تاريخ الإسلام الأولي أو البدائي قد خُرِّب وأفسد إلى الأبد بسبب احتدام الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تكون فيها وروي ثم دون وسجل"[4]. في مزايدة تضليلية لحقبة هي شامة في تاريخ البشرية، قد زكاها رب العالمين في قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٣٨).
(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٩٩).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ٨٢).
(٤) المرجع السابق (ص٨٣- ٨٤).

تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. وبعد إسقاط الدين السائد (التقليدي) تأتي المطالبة بأن يحل محله (الدين الجديد) أو (الفهم الجديد للدين) أو (الرسالة الثانية للإسلام) أو (الوجه الثاني لرسالة الإسلام)[١] الذي لا يعدو في نظر التيار الليبرالي أن يكون مسؤولية فردية متروكة لضمير المتدين أن يتدين به اعتقاداً وسلوكاً كما يشاء، بمعنى " ترك الحرية للمسلم يتعبد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل "[٢] فهو دين فردي ذاتي، يمكن أن تتعدد صوره وشعائره بتعدد الأجيال، بل بتعدد الأفراد داخل الجيل الواحد نفسه، فلا يبقى للدين حقيقة موضوعية تجتمع عليه الأمة الإسلامية وترتضيه لها ديناً[٣]. ثم يُدَّعى بأن هذا هو الفهم الصحيح للكتاب والسنة الذي قادتهم إليه الأسس المنهجية المبنية على النظريات والعلوم الحديثة الذي سبق للغرب التحرر بواسطتها من الدين والكتاب المقدس! وحقيقة هذا الدين لا تخرج عن إطار المذهب الإنساني، الذي يصف يوسف كرم آثاره على المسيحية نفسها إبان القرن السادس عشر الميلادي في تصوير دقيق لتدرج خطواتهم وهي ذات الخطوات التي يسلكها أرباب التيار الليبرالي اليوم في تعامله مع الإسلام ومصادره الأصيلة، حيث يقول: " كان من آثار المذهب الإنساني العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق، العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطرق استدلالها، بل الحملة على العصر الوسيط بجميع

---

(١) يعود الفضل في نشوء هذا المصطلح وأن للرسالة وجهين أحدهما غير ملزم لنا إلى محمود محمد طه في كتابه (الرسالة الثانية للإسلام) وقد أقيم عليه حد الردة على اعتبار أن فكرته كفر وردة، غير أننا نجد هذه الفكرة تترد كثيراً عند عبد المجيد الشرفي خصوصاً في كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ). وكأن التاريخ يعيد نفسه معهما كما هي حال الجهم بن صفوان بعد قتل الجعد بن درهم.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٢١). وانظر أيضاً: الإسلام والحرية، محمد الشرفي (ص ٩٨).

(٣) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني (ص ٨٣-٨٦).

مظاهره، ورميه بالجهل والغباوة والبربرية. وكان ما هو أخطر من هذا: كان أن تسرب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل. فما كانت البروتستانتية في البدء إلا (احتجاجاً على الغفرانات) ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة. ثم زعمت أن الدين يقوم على (الفحص الحر) أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة من كل موضوع، قام (لوثر) و(زفنجل) و(كلفان) يزعزعون العقيدة السلفية، وينشؤون الكنائس المستقلة وقام هنري الثامن يقهر الإنجليز على إنكار الكثلكة، وقام غيره من الملوك والأمراء يناصرون المبتدعة قضاء لمآربهم الخاصة، فكان القرن السادس عشر من أشد القرون اضطراباً وفوضى، انحلت فيه الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية"[1]. فهل يراد أن يعيد التاريخ نفسه!

- الترويج للفلسفات الوضعية وربطها بالنص الشرعي وجوداً وفهماً وحجيةً، باعتبار أنها عوامل رئيسة في معرفة الطور الإنساني الذي وجدت فيه هذه النصوص، والمنهجيات اللازمة لصحة فهما وتفسيرها، ومن ثم مكانة هذه النصوص ومدى صلاحيتها لتكون مصدراً للمعرفة، وحجيتها في مسائل الإعتقاد والتشريع. ويأتي في مقدمة هذه النظريات الفلسفية (الفلسفة الوضعية)[2] (الداروينية التطورية)

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٦-٧).

(٢) ترجع إلى أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) حيث يذهب إلى أن العقل مر بحالات ثلاث: حالة لا هوتية (مرحلة الطفولة) وحالة ميتافيزيقية (مرحلة المراهقة) وحالة واقعية وضعية (مرحلة النضج) انظر لتفصيل نظريته: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٣١٦-٣٢٠). ولنقدها: الفلسفة الحديثة عرض ونقد. أحمد السيد رمضان (ص٤٨٢-٥٠٧).

(المذهب الإنساني) (نظرية دور كايم في العقل الجمعي)[1] فنصوص القرآن والسنة، إنما وجدت في زمن ناسب طور (الطفولة) للعقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما في مرحلة (الميتافيزيقا) ليتجاوزه تماماً بالحكم عليه بالتاريخية في المرحلة (الوضعية) داعين إلى تاريخية معاني وأحكام القرآن الكريم، باعتبارها معاني وأحكاماً تجاوزها الواقع الذي تطور، وعفا عليها التاريخ[2]. أيضاً محتوى النص ومدلولاته من حقائق وتصورات وأحكام لا تقبل الثبات والاستقرار، فكل شيء يتطور ويتغير، والدين الذي استقرت عليه الأمة إنما هو نتاج العقل الجمعي للجيل الأول من هذه الأمة ولم يكن له اتصال بما هو خارج عن الإنسان. وبدلاً من رفض التقليديين واحتقار تصوراتهم الأسطورية ينبغي أن نستوعبهم ضمن المنظور الواسع للمعقولية الحديثة... وفي مثل هذا المناخ... راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد وممارساته التاريخية المحسوسة... هذه التجربة تستمد غذاؤها، في آن معاً، من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب، ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز (أي التراث الذي كان سائداً قبل الإسلام) واستمرت هذه التجربة مدة عشرين عاماً على الأقل، وخلال هذه الفترة شهدنا انبثاق قيم جديدة[3]. إلى غير ذلك من النظريات الوضعية التي يراد قسراً القول بمشروعيتها وصحتها من خلال القراءات غير المتناهية للقرآن الكريم والسنة النبوية.

---

(١) يرى دور كايم (١٨٥٨-١٩١٧) أن الدين شيء اجتماعي، وأن الظواهر أو الوقائع الدينية ظواهر اجتماعية، وهذا يتضمن مبدأين رئيسيين: الأول أن الأفكار الدينية والطقوس المتعلقة بها ليست إلا رمزاً للعقل الجمعي والمجتمع، والثاني أن المجتمع هو المصدر الوحيد للتجربة الدينية. انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، د. كميل الحاج (ص٢٢٨).

(٢) انظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة (ص١٦-١٧).

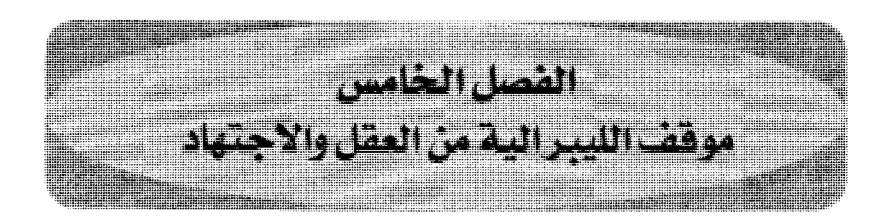
(٣) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٩٨).



الفصل الخامس

موقف الليبرالية من العقل والاجتهاد





موقف الليبرالية من العقل:

العقل هبة من الله لبني آدم، به يميزون بين الخير والشر، والضار والنافع، وبه يتميزون عن سائر المخلوقات من حيوان أو جماد. ولا شك عند العقلاء في كون العقل أداة ووسيلة للمعرفة، وإن اختلفوا في تفصيلات وحدود ذلك.

والذي وهب العقل للإنسان هو من بعث إليه الرسل وأنزل عليه الوحي والكتب. وهنا يتم طرح السؤال الذي شغل العالم - قديماً وحديثاً - ولم يكن المسلمون بمعزل عن ذلك، والذي يكمن في طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل؟ بمعنى هل هي علاقة تكامل وتعاضد أم علاقة تخاصم وتضاد؟ وهل الإقرار بأحدهما يعني نفي الآخر؟ وهل في الوحي غنية عن العقل أم أن في العقل غنية عن الوحي؟ وهل يمكن لأحدهما أن يستقل عن الآخر؟ وما حدود كليهما في تعريف الإنسان بذاته، ووظيفته في هذه الحياة، وتصوراته عن الله وعن الكون وعن الحياة؟.

والإسلام وهو الدين السماوي الخاتم، قد عني بالعقل عناية كبيرة، وكان العقل وما زال ذا مكانة سامقة في تاريخ وعلوم المسلمين، الذين يعظمون في ذات الوقت نصوص الوحي وينزلونها منزلتها التي أوجبها الله عليهم تجاهه.

فمادة (عقل) قد تكررت في كتاب الله تعالى في تسعة وأربعين موضعاً[1]، كما أن مرادفاته: كالألباب والأحلام والحجر والنهى، وأعماله: كالتفكر والتذكر والنظر والاعتبار والفقه والعلم، لا تكاد تخلو من ذكرها سورة في كتاب الله تعالى.

وقد وردت كلها على سبيل مدح من اتصف بها أو على سبيل الحث عليها للوصول إلى حقيقة ما، أو على سبيل ذم من انتفت عنه أو نقصت فيه[2].

فالقرآن قد أشاد بالعقل ورفع شأنه وأظهر شرفه، وجاء الشرع مؤيداً لذلك.

ومن ذلك أنه جعله مناط تكريم بني آدم على سائر المخلوقات، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠].

قال القرطبي بعد أن ساق عدداً من الأقوال في تفسير الآية: "والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا أنه لمّا لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين؛ فإن فتحت وكانت سليمة رأت الشمس وأدركت تفاصيل الأشياء"[3].

كما أن الشرع جعل العقل مناطاً للتكليف وشرطاً لقيام الحجة، فإذا سلب العقل أو فقد؛ سقط الوجوب ورفع التكليف. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى بقوله:

---

(١) راجع: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبدالباقي (ص ٥٩٤-٥٩٥).
(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، د. سعود العريفي (ص ٣٥).
(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٠/ ١٩٠-١٩١).

(رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه أو قال المجنون حتى يعقل، وعن الصغير حتى يشب)[1].

ومن ذلك مدح أهل العقول وتخصيصهم بالخطاب، وذلك لانتفاعهم بالمواعظ والزواجر دون غيرهم ممن قل نصيبه من العقل، قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] "يعني إلا أولو العقول الذين عقلوا عن الله عز وجل أمره ونهيه، فأخبر جل ثناؤه أن المواعظ غير نافعة إلا أولي الحجا والحلوم، وأن الذكرى غير ناهية إلا أهل النهى والعقول"[2].

ومن ذلك الذم لمن حبس عقله عن العمل والتفكير، ولم يستعمله في معرفة الحق والهداية، فقد ذم الله المقلدين آباءهم المتبعين أسلافهم بغير هدى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]. وأنكر الله على المتبعين للأحبار والرهبان من دون الله، وهو ما هو مخالف للنظر القويم والعقول المستقيمة، قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]. وشبه الله الذين كفروا بالأنعام لكونهم لا يعقلون ما يفعلون، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

---

(١) رواه أحمد في المسند (٢/ ٢٦٦) برقم (٩٥٦)، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد (٤/ ٣٢) برقم (١٤٢٣) وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه. وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (١٢/ ٤٧-٥١) برقم (٤٣٨٧- ٤٣٩٢ عون).

(٢) تفسير الطبري (٣/ ٩١).

إلى غير ذلك من الصور التي تعلي من شأن العقل ومكانته في الإسلام[1].

* * *

غير أن الإسلام لم يجعل العقل مطلقاً، بل حكم مساره، وحدد مجال عمله، ومنعه الخوض فيما ليس من اختصاصه أو تحت سلطانه، بل لا طاقة له بإدراكه واكتشافه.

فإن الله من رحمته ولطفه أراح العقل من الخوض في أمور تكفل الوحي بها بعد أن محص صدق الرسول ﷺ وإلهية الكتب المنزلة من عند الله. فإن كان الإسلام قد فتح للعقل مجالات البحث والتفكر والتأمل والنظر في ملكوت السماء والأرض؛ فإنه قد جعله تابعاً للوحي مسترشداً به في أربع مسائل لا قدرة للعقل أن يستقل بإدراكها على التفصيل، وهي:

- الإيمان بالغيب عموماً.

- تقرير تفصيلات مسائل الأخلاق وما يكون منها خيراً وفضيلة وصلاحاً وما يكون شراً ورذيلة وفساداً، وإن كان العقل السليم قد يدرك إجماليات الأخلاق لكنه لا يحيط بها تفصيلاً.

- مسائل التشريع والحلال والحرام، شرع الله الذي فرضه على الناس وكلفهم به فعلاً وتركاً.

- القدر خيره وشره فهو سر الله في خلقه.

---

(١) للتوسع انظر: التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض الشهراني (١/ ١٠٣-١٢٩)، الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل (ص ٢٨-٣٢)، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد الناصر (ص ٢٠٧)، الدلالة العقلية في القرآن ودلالتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية، د. عبد الكريم عبيدات (ص ٨٧).

فالعقل في هذه المسائل لا يمكنه البحث فيها مستقلاً بنفسه، لأن العقول تتفاوت وتختلف حتماً في مفهوم الأصلح والصالح وضدهما في هذه الأمور(١).

فهذه الأمور ليس للعقل سبيل إليها من ذات نفسه، وإنما يتعرف إليها من طريق الوحي، وواجبه فيها التسليم والقبول، كالإيمان بالله وملائكته واليوم الآخر وما يشتمل عليه من أمور البعث والنشور والحساب والجزاء والجنة والنار، فالمدخل إلى هذه المسلمات هو الإيمان بالله والتعرف إلى صفاته التي لا يشاركه فيها أحد، وفي مقدمتها أنه هو الخالق وأنه على كل شيء قدير، والإيمان بالرسول المرسل ﷺ وصدقه وأمانته، والإيمان بأن كل ما يخبر به عن ربه وحي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وفي كل هذا يُدعى العقل دعوة صريحة إلى التفكير فيها، والتأكد منها قبل الإيمان بها. قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقال جل وعلا: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]. وقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقال: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقال: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

فإذا آمن الإنسان - وهو مدعو للتفكر والتدبر وإعمال العقل ليؤمن - بالله وبصدق رسوله وبأن ما جاء به الرسول وحي من الله، فقد أخبره الوحي بأمور لا سبيل للعقل أن يصل إليها من تلقاء نفسه لأنها وهو ما لا يقع في محيط رؤيته وتجربته، وطلب منه التسليم بها لأنها آتية من المصدر الحق الذي آمن بصدقه وصدق كل ما يجيء من

---

(١) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل (ص ٣١-٣٢).

عنده، وهي في الوقت نفسه وهو ما لا يملك العقل دليلاً صحيحاً ينفيها، فوجب عليه أن يسلم بها وقد آمن بمقدماتها التي توصله إلى التسليم بها[1].

إذاً فمهمة العقل في مجال الغيبيات والتشريع وما يلحق بهما بعد أن يتحقق من صحة المصدر هو التسليم والانقياد، وأن يتنازل عن القيادة ويسلمها للنص المعصوم الذي يكون هو الإمام والقائد.

ومن هنا تنبثق مسألة العلاقة بين العقل والنقل، وطبيعتها من حيث الاتفاق أو التعارض، وفي حالة التعارض -إن وجد- فكيف يتم التعامل معهما والحالة هذه.

فهذه المسألة ذات شقين، الأول يكمن في مدى وجود التعارض بين العقل والنقل في الحقيقة، والثاني الطريقة التي يُتعامل بها في حل هذا التعارض عند وجوده.

بداية لم يعرف المسلمون في صدر الإسلام إشكالية في علاقة العقل بالنقل حتى نشأ ما يعرف بعلم الكلام (المبتدع) الذي سوغ للعقل اقتحام مجالات ليست له، وتقرير مسائل ليست من اختصاصه ولا تقع تحت سلطانه، فإذا أعيد العقل إلى مجاله لم يعد ثمة إشكال بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي، لكون النقل الصحيح من عند الله بلفظه ومعناه (القرآن) أوبمعناه دون لفظه (الحديث النبوي) والعقل الصحيح هبة من الله وتكرمة للإنسان، والقول بالتعارض بين الأمرين قدح في حكمة الله وعلمه.

وهذا يقودنا إلى تحديد ما يختص به كل من الوحي والعقل من العلوم والمعارف[2]، فالاستدلال العقلي وإن دل على بعض الحقائق الغيبية، كوجود الله تعالى ولزوم اتصافه بصفات الكمال والجلال، والدلالة على المعاد ونحو ذلك، إلا أنه لا يشمل جميع الحقائق الغيبية اللازمة للاعتقاد.

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب (ص ٥٠٩-٥١٠).

(٢) في تحديد العلاقة بين العقل والنقل وما يختص به كل منهما، انظر: المعرفة الإسلامية مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله القرني (١٥٥-٢٠٥). وجل ما ذكرته هنا فيما يتعلق بهذه المسألة مستمد منه.

ويدخل في عموم ذلك أسماء الله وصفاته، وتفاصيل اليوم الآخر والحساب والجزاء، وما يتعلق بمبدأ الخلق ونهايته، والكتب والرسل والملائكة والجن، وتفاصيل أمور كثيرة لا يمكن أن تعلم إلا من طريق الوحي.

لكون هذا النوع من العلوم والمعارف مندرجاً في علم الغيب وعلم الغيب هو وهو ما اختص الله به ﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

والإنسان لا يعلم شيئاً من الغيب إلا ما علمه الله من طريق الرسول ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧].

فإذا لم يكن العقل طريقاً لمعرفة هذه الحقائق لزم أن تكون وهو ما يختص به الوحي. فقد يخبر الله بشيء من الغيب فيكون معلوماً من جهة دلالة الوحي عليه، فيتوقف التسليم به على التصديق بالوحي، فمن صدق النبي ﷺ لزمه أن يصدق بكل ما أخبر به وهو ما ثبت عنه، ومن لم يصدق النبي ﷺ لم يكن له طريق إلى الإيمان بتلك الغيبيات. وقد تقرر أن تصديق النبي ﷺ لا بد أن يستند إلى دلائل صدقه.

ومن هنا تفهم العلاقة بين العقل والنقل، وأنه لا تعارض بينهما، بل لا انفصال لأحدهما عن الآخر. فكما أنه لا يمكن أن يستقل العقل بإثبات عقيدة لم يرد بها دليل نقلي، بل لا بد لكل عقيدة من نص يدل عليها، إذ هي دين، والدين إنما كمل بالوحي، فكذلك لا يمكن أن يرد في النقل ما يكون قبوله مبنياً على التسليم المحض الذي لا يستند إلى الدلالة العقلية، المثبتة لصدق النبي ﷺ.

ولا معنى للإيمان بصدقه إلا إذا سلمنا أن كل ما أخبر به لا بد أن يكون حقاً لا يتطرق إليه الشك، فلا يتوقف العلم بالفرق بين ما هو حق فيقبل وما هو باطل فيرد

فيما يتعلق بالوحي على دلالة العقل عليه، لأن حقيقة القول بذلك قدح في النبوة والعقل معاً، فكيف يقر العقل بصدق الرسول ﷺ ابتداءً ثم يعترض على ما جاء به ويبطله. وهذا معنى قول العلماء في العلاقة بين العقل بالنقل "يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه"[1]، وقول آخرين " العقل متولٍ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه"[2]. وقول أبي حامد الغزالي: " العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي ﷺ بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر وهو ما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سبباً للشقاوة لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً "[3].

وبهذا الفهم تنتفي شبهة الدور في علاقة العقل بالنقل التي يعول عليها بعض المتكلمين في إضعاف حجية الدليل النقلي عند معارضته (المتوهمة) للدليل العقلي.

أيضاً وهو ما يختص به الوحي التشريع للعباد، سواء ما يتعلق بتشريع العبادات التي لا يمكن التقرب إلى الله تعالى إلا بها إذ هي توقيفية، أو ما يتعلق بالتشريع في معاملات الناس ومصالحهم الدنيوية فإنها كذلك متوقفة على الوحي لا يمكن للعقل أن يستقل بها.

ويقوم اختصاص الوحي بالتشريع بمعنييه على أساس تعلق التشريع والحكم بتوحيد الله وما يقتضيه التوحيد من إفراد الله بالتشريع والحكم، وأنه حق خالص له ليس لأحد غيره أن يشاركه فيه، وأن ذلك مقتضى ربوبيته تعالى.

لأن التشريع هو الإلزام والأمر ممن يملك حق الأمر، والله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير، فلزم أن يكون له الأمر الشرعي كما كان له الأمر الكوني

---

(١) انظر: در تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٣٨).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٣٨).
(٣) المستصفى من علم الأصول، للغزالي (ص ٣).

﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] "له الخلق لأنه خلقهم، وله الأمر يأمر في خلقه بما يشاء"[١]، ومن أمره أن يُفرد بالتشريع والحكم، كما في قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠] ولذا جعل سبحانه التحاكم إلى شرعه شرطاً في تحقيق الإيمان، كما أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر وخروج من الملة، يقول الله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] . ولا سبيل لمعرفة شرع الله وحكمه إلا من طريق الوحي.

فلزم من ذلك وجوب إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع، وهو ما يقتضي أن يكون التشريع وهو ما يختص به الوحي من الكتاب والسنة.

وبهذا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل من أساسها - في الغيبيات - إذ هي غير ممكنة أصلاً وإنما يقول بها من يجعل العقل عنده هو الأصل في التسليم بما يخبر به الرسول ﷺ كما هو الأصل في التسليم بصدقه، بحيث يمكن عنده أن يخبر الرسول ﷺ بما يناقض العقل الذي دل على صدق الرسول ﷺ فيكون مصدقاً بصدقه إجمالاً معترضاً على ما يخبر به تفصيلاً.

كما تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل من أساسها - في الأحكام والتشريعات - إذ الإقرار بالتوحيد مبني على قاعدة التسليم والانقياد ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فالتشريع حق لله وحده، ودور العقل البشري لا يتجاوز البحث عن مراد الله من شرعه وحكمه.

---

(١) تفسير البغوي (٣/ ٢٣٦).

فإذا تم الإقرار للوحي بما يختص به من العلوم والمعارف والأحكام ولم يقحم العقل فيه إقحام منازعة ومعارضة، بل كشف وتبين واستنباط لمراد الشارع منه. ثم سلم للعقل أن يتأمل ويتدبر، ويقبل ويرد، داخل حدود مملكته وسلطانه، وبما لا يجاوز اختصاصه ومهماته؛ لم يبق للتعارض والتنازع بين النقل الصحيح والعقل الصريح وجود ولا حقيقة. إلا من جهة فساد النقل بعدم الوثوق بصحته أو القطعية في دلالته، أو فساد العقل بقيامه على مسائل ظنية جعلت مسلمات قطعية جهلاً أو مكابرة.

* * *

هذا التقرير لنفي التعارض بين العقل والنقل لم يكن محل قبول كثير من الطوائف والفرق كالفلاسفة والمتكلمين والسائرين على نهجهم من المشتغلين بالفكر والثقافة من المعاصرين، الذين عولوا على ثقافات أجنبية ووثقوا بنظريات تبلورت في واقع وأحوال دينية واجتماعية مغايرة لما عليه المسلمون - الذين كان لهم من خصوصية حفظ كتابهم المنزل من عند الله، وسنة رسولهم المعصوم من الخطأ، ما ليس لغيرهم من بقية الأمم بأديانها السماوية (المحرفة) أو الوضعية (المختلقة) - ونقلوها إلى محيط الفكر الإسلامي معظمين لشأن العقل في مقابل تهوينهم من شأن النقل، فكانت قضية تعارض العقل والنقل أو الواقع والوحي قضية حاضرة في مناهجهم، أقروا بوجودها، وسودوا صفحات كثيرة، وقعدوا أصولاً متعددة لحل هذه المعضلة.

ويمكن إجمال ذلك فيما أسموه بالقانون الكلي الذي صاغة الرازي وتكاد تجمع عليه جميع الطوائف المعلية من شأن العقل في مقابل النقل، بعد تقريرها للتعارض بين الدليلين العقلي والنقلي.

يقول الرازي: "البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف

الحال فيها؟ اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا تخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

- وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

- وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية.

- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ.

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً. وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"[1].

---

(١) أساس التقديس، للرازي (ص ٢٢٠-٢٢١)، وانظر احتفاء زكي نجيب محمود بهذا القانون وتقريره له في كتابه (رؤية اسلامية ص ٢٣٥-٢٣٧).

ومن هذا ترتيب القاضي عبدالجبار (المعتزلي) الأدلة بقوله: " اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل "[1]، فقدم العقل على الكتاب والسنة والإجماع.

ويقوم هذا القانون الكلي على ثلاثة أصول:

- إمكان التعارض بين العقل والنقل.
- تقديم العقل على النقل عند التعارض.
- تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض أو تفويضه.

وهذه الأصول متلازمة بحيث يلزم من إبطال المقدمة بطلان النتيجة، وقد تقدم -قريباً- بيان القول بنفي وجود التعارض بين النقل والعقل أساساً، متى تم إعمال كل منهما في مجاله الذي يختص به. وكان الوحي محفوظاً صحيحاً والعقل سوياً صريحاً. وتقدم أيضاً الكلام حول التأويل وخطورة مآلات القول به على الدين في الفصول السابقة من هذا الباب.

وقد أطال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عدم المعارضة بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وتفنيد ماذهب إليه المتكلمون من وجود هذا التعارض ومن ثم تقديم العقل على النقل، وتأويل النقل أو تفويضه في كثير من كتبه، وخصص لهذه المسألة كتابين عظيمين، هما (درء تعارض العقل والنقل) في عشرة مجلدات[2]، و(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية) في ثمانية مجلدات[3]، وكان وهو ما

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار (ص ٨٨).

(٢) طبع بتحقيق د. محمد رشاد سالم طبعات متعددة. عن طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٣) حقق في رسائل جامعية عدة، وطبعه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية.

قال -رحمه الله-: "النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيِّن قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما عُلم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق. بل نقول قولاً عاماً كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، وإنما الذي يعارضها شُبَه وخيالات، مبناها على معان متشابهة، وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية"[1].

وقال أيضاً: "من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكن أن يعارضه بالعقل البتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصح لإثبات السمع ولا لمعارضته. فإن قيل: أنا أشهد بصحته ما لم يعارض العقل. قيل: هذا لا يصح من وجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطاً بعدم المعارض.

الثاني: أنه إذا جوَّزتَ عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة وأنت تقول: إنك علمت صحته بالعقل.

الثالث: أن ما يستخرجه الناس بعقولهم لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جوَّز المجوِّز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول ﷺ لم يثق بشيء من أخبار الرسول ﷺ، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض خبر الرسول ﷺ. ومن قال... أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ١٥٥ -١٥٦).

مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان. ولهذا نجد من تعود معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة: إن علماء الكلام زنادقة، وقالوا: قلَّ أحدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام؛ ومرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة.

ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول ﷺ إيماناً جازماً، ليس مشروطاً بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمناً به. فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق"[1].

بقي أن أشير إلى أنه قد اقترن مذهب السلف في كثير من الكتابات غير المنصفة بالتقليد والجمود ومحاربة التفكير والعقل، في خلط ظاهر بين مفهومي الاتباع والتقليد، فبينما يعني مصطلح التقليد مجرد المحاكاة للغير دون علم أو برهان فإن الاتباع يراد به الانقياد لمقتضى الدليل بعد أن حكم الدليل الشرعي والبرهان العقلي على صحة ما جاء به الرسول ﷺ فمن قام عنده الدليل الشرعي على صحة الفعل أو الترك وعمل بمقتضى هذا الدليل فإنه لا يكون حينئذ مقلداً بل يكون متبعاً ومقتدياً.

والسلف قد قام عندهم البرهان الجازم على وجوب الأخذ عن الرسول ﷺ قولاً وعملاً، فعلاً أو تركاً، بل هذا هو المدخل الطبيعي للإيمان بالرسول ﷺ، وبما جاء به الرسول عن ربه. قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فتجريد المتابعة المأمور بها في الآية يقتضي "أن لا تقدم على ما جاء به الرسول قول أحد ولا رأيه كائناً من كان، بل تنظر في صحة الحديث أولاً، فإذا صح لك نظرت في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ١٧٧ -١٧٨).

معناه ثانياً، فإذا تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به الرسول "[١].

فمن فهم أن مذهب السلف رحمهم الله تعالى إنما هو الرجوع إلى الكتاب والسنة عن طريق الخبر فقط، وأما العقول فإنه لا مدخل لها في هذا الباب؛ ففهمه فهم خاطئ تماماً، فإن السلف رحمهم الله تعالى يعتمدون على المنقول والمعقول في فهم ما يدل عليه الكتاب والسنة، ولا يعني ذلك أن العقل لا مدخل له في هذا الباب، وإنما يقولون: إذا تعارض العقل والنقل ظاهراً -وهما في الحقيقة لا يمكن أن يتعارضا- فالواجب تقديم النقل على العقل؛ لأنه أسلم، والعقل الذي يدعي أولئك المتكلمون والفلاسفة وغيرهم أنه مصدر مستقل في باب العقائد، وفي باب الإيمان والدين، هذا العقل لم يجتمعوا عليه ما هو: هل العقل هو الغريزة التي تميز الإنسان عن الحيوان؟ أم أن العقل هو العلوم الضرورية التي يصدق بها الجميع كالقول بأن الواحد نصف الاثنين وأن الكل أكبر من الجزء؟ أم أن العقل هو العلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال ونحوها؟ ما العقل عند هؤلاء؟

يقول أركون وهو يتحدث عن إعادة الاعتبار للعقل في وقتنا الراهن: " وهكذا أصبح العقل لأول مرة يعترف بوجود عدة عقلانيات، وعدة أنماط في تمفصل المعنى أو تشكله، وعدة مستويات من الدلالة. وعلى الرغم من هذه المرونة والتواضع في ممارسته لدوره.. إلا أن العقل ظل - في أحيان عديدة - سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية أو المصطلحية الموروثة عن فترة هيمنته الشمولية "[٢].

فإذا كانت العقلانية في التراث الفلسفي الغربي - والعربي أيضاً - تضم

---

(١) الروح، ابن القيم (٢٣٨). وانظر: منهج السلف بين العقل والتقليد، د. محمد السيد الجليند (ص ١٤-١٧).

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٤٣).

عقلانيات، متباينة في مفهومها للعقل أو في نظرتها إلى علاقته بالوجود ووظيفته في الحياة، تبعاً لتحديد المراد بالعقل ابتداءً. فأي العقلانيات أولى بالصواب وأدعى للوثوق بها في معرفة سبيل النجاة وسعادة الدارين؟.

وإذا كانت عقلانية عصر النهضة وما بعدها -على سبيل المثال- قد أغلقت كل منافذ المعرفة إلا العقل الذي تركته يسرح حيث يشاء، فإن (العقلانية التجريبية) التي سيطرت على الفكر الأوربي منذ القرن التاسع عشر الميلادي، قد أغلقت كل منافذ العقل إلا التجربة والحس! فكيف تكون الحال عند من تتعدد لديهم مصادر المعرفة ولا يقتصرون على العقل فحسب!.

* * *

ولذا فقد شغلت العقلانية الليبرالية حيزاً كبيراً من سجالات وأطروحات الفكر العربي المعاصر، طرفاه منتسب إليها، معظم لشأنها، داعٍ إليها. وآخر ناقد لها، محذر من خطورتها، مبرزٌ لآثارها على صحة الدين وسلامةٍ مفهومه وثبات حقيقته.

وتتمحور نقطة التباين في الموقف من العقل في الفكر العربي المعاصر حول أولويته في المعرفة، وطبيعة العلاقة بينه وبين الوحي وأيهما يحتل مرتبة الصدارة بصفة مطلقة، أو فيما يكون مجاله مشتركاً بينهما عند من يحدد لكل منهما مجالاً وسياقاً يختص به دون الآخر من جهة ثانية.

ففيما يتعلق بتحديد مفهوم العقل، فإنه لا يوجد تحديد دقيق للعقل -عن هؤلاء- بل مجرد تطبيقات وتجليات في الحياة، كما يقول حسن حنفي[1].. ومن ثم فالعقل - لديه - بإمكانه "تنظير كل شيء، وإن شئنا تبرير كل شيء، هو آلة يمكن

---

(١) المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، د. حسن حنفي. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٤).

استخدامها في كل اتجاه"[1]. وبنحو هذا المعنى يذهب الجابري ويجعل من ذلك اكتمال مفهومه[2].

وبقدر ما يكون الاختلاف في تحديد ماهية العقل، ومفهومه، وحدود مدركاته؛ يكون الاختلاف في مفهوم العقلانية، الذي يفضي إلى تعدد العقلانيات[3] واختلاف مفهومها، تبعاً لتنوع الثقافات المتفاعلة معها ومسايرة للواقع الإنساني المتغير. فالعقل "ليس قائمة متحجرة من المبادئ والتصورات تم إعطاؤها من قبل وبصفة نهائية كاملة، بل هو ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى يصيبه ما يصيبها من تبدل وتحول، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من تاريخية وجدل"[4].

وبناء عليه فقد اتسع مفهوم العقلانية أيضاً حتى "أصبحت تضم كل شيء واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم، خاصة في الفكر العربي المعاصر"[5]. وإن كان يعني في مجمل مفهومه أولية العقل وسيادة أحكامه وتقريراته في مجالات المعرفة المختلفة، وخصوصاً المعرفة العلمية.

وإذا كان هؤلاء قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في تحديد ماهية العقل ومدركاته ونتائجه، واختلافهم هذا أدى إلى تباين آرائهم وأقوالهم فيما هو عقلاني وما ليس كذلك تبعاً لهذا الاختلاف، فإن اعتبار العقل المجرد هو المصدر الموثوق في تحصيل المعرفة بأنواعها دون غيره خصوصاً في المسائل الدينية العقدية منها والتشريعية خلل ظاهر ومنهج باطل لا يقرب من الحقيقة بل يتباعد منها ويتجافى عنها.

---

(١) التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١/ ١١٨).
(٢) انظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٢٤).
(٣) نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، عبد الإله بلقزيز. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٧٨).
(٤) العقلانية المعاصرة، د. سالم يفوت (ص ٦٩).
(٥) حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص٢٦).

ومن هذا الباب يذهب مالك بن نبي إلى أن امتداح الدين الإسلامي بأنه عقلاني لا يختلف عن ذمه بأنه غير عقلاني؛ لأن كلا الفريقين يتجاهل أنه دين الله، الذي لا يتمايز في منظومته عنصر عن عنصر[1].

ولذا فقد كان منهج السلف رحمهم الله تعالى موضوعياً ودقيقاً، فليس في مقدور العقل البشري الاستقلال والاستغناء عن الوحي لاستحالة اتفاق العقول البشرية على نتيجة محددة، فيجعلون للعقل دوره المناسب له، ولا يرفعونه فوق منزلته ويجعلونه مستقلاً كما فعله أولئك المنحرفون، وليسوا من الذين يلغون العقل إلغاءً تاماً كما عليه آخرون، وإنما يضعونه في منزلته الصحيحة له.

فهذا ابن قتيبة -رحمه الله تعالى- يبين ضلال الغلاة في تحديد مهمة العقل من أهل الكلام والفلسفة (الذين يُحذى حذوهم في هذا العصر) فيقول: "وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر ألا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون؛ لأن آلاتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد... فما بالهم -أي: أهل الكلام والفلسفة- أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد من الدين"[2].

ولذلك يقول ابن تيمية في كلام متين يجلي هذه المسألة بوضوح: "إن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية. وقد يعلم الإنسان في حال ما بعقله ما يجهله في وقت آخر. والمسائل التي يقال إنها قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها وهو ما اضطرب فيها العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كل من العقلاء يقول: إن العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ما يقول الآخر: إن العقل نفاه أو أحاله أو منع منه...

---

(١) المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، د. رضوان السيد. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٧٦).

(٢) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة (ص ١٦).

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب؛ لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه... ولهذا رد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً"[1].

ويستعمل مصطلح العقلانية في الفكر المعاصر -بشكل أكبر- في وصف وجهات النظر الخاصة التي يحتج بها مفكرو الأنوار ممن يعتقدون بقدرة العقل والبحث العلمي على كشف الحقائق ووضع أسس الحرية المتناغمة مع النظام الاجتماعي.

ولذلك فقد قدموا العقل بوصفه وحده القادر على إعادة صياغة المعرفة في كل حقولها وفق قوانين وقواعد العقل الجديد.

ويمثل جوهر العقلانية في أصل نشأتها الغربية تحرير الروح من وصاية السلطة، وتحرير المجتمع من وصاية الكنيسة، التي اعتبرت ثمرة للنضالات التي بذلت من لدن المثقفين والمفكرين في الغرب والتي رسخت للنزعة الإنسانية التي أعادت الاعتبار للإنسان باعتباره مركزاً للعالم ومحوراً له.

ولذا فقد ارتبطت فلسفة العقلانية بصورة خاصة بفلاسفة معينين منذ القرن السابع عشر والثامن عشر انطلاقاً من ديكارت واسبنيوزا وليبتز وغيرهم.

وقد انطلقت العقلانية في تلك الحقبة من عدد من الأسس، فهي تنطلق من وضعية القطيعة بين الفلسفة والفكر وبين الدين الرسمي في أوربا آنذاك. وارتبط تحرر المجتمع من سلطة الكنيسة بتحرر الفكر من المفاهيم الكنسية الملبسة بلباس الدين وتأكيد سلطة العقل كسلطة مناقضة للنقل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٤-١٤٦) "بتصرف".

ومن ثم كان ظهور العقلانية في الفكر الأوروبي بمنزلة انتقال وتحرر من المرجعية الدينية الإلهية إلى المرجعية الإنسانية أي إلى العقلانية.

يحدد د. محمد عابد الجابري أنواع العقلانيات بحسب مضاداتها أو وظائفها. بأربع عقلانيات:

فهناك عقلانية تقال في مقابل التجريبية، تجعل للعقل الدور الأول قبل الحواس في تحقيق المعرفة.

وهناك عقلانية تقال في مقابل ما يسمى بالنصية، وغالباً ما يكون هذا في المجال الديني؛ حيث يجعل للفكر السلطة على النص، وتأويله وفق رؤاه.

وهناك العقلانية التجريبية للعلماء الذين يزاوجون بين اعتماد فعاليات العقل وحدوده وخياله، وبين إجراء التجارب في معاملهم.

وهناك العقلانية النقدية التي تسعى لتحليل الأفكار، والتشكيك أو إسقاط ما لا يتسق مع العقل في مقابل التقليد[١].

وواضح أن الذي اشتغل عليه الفكر العربي المعاصر كثيراً هو ما يتعلق بالنوع الثاني وهي العقلانية التي تكون في مقابلة النصية، والتي تنحصر في المجال الديني.

وهو المجال الذي تعددت فيه العقلانيات في الفكر العربي الحديث والمعاصر والتي اصطلح عدد من الباحثين[٢] على تصنيفها إلى عقلانيات ثلاث على جهة التقريب حيث يتعذر التمييز بينها بشكل قاطع أو بحد فاصل:

الأولى: عقلانية إصلاحية: وتعني محاولة فهم الدين فهماً عقلانياً. والعمل

---

(١) انظر: المسألة الثقافية، د. محمد عابد الجابري (ص ٢٨٤-٢٨٥).

(٢) منهم حسن حنفي، وعبد الإله بلقزيز، وعلي محافظة. انظر: كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٧٨، ٢٤-٥٧، ٢٢٥-٢٥٨).

على جعل العلاقة بين الدين والعقل علاقة توفيقية، عن طريق تطويع النصوص الشرعية لمسايرة الواقع وعدم المصادمة مع الحقائق العلمية المعاصرة، وذلك بفهم النصوص وتفسيرها تفسيراً عقلانياً يجتمع فيه العقل والنقل دون أن يلغي أحدهما الآخر -بحسب فهمهم-.

يقول محمد عمارة: " ولمكانة العقل في النقل الإسلامي -القرآن الكريم- استحال التناقض بينهما. فإذا حدث وبدا تعارض بين برهان العقل وبين ظاهر النقل، فلقد اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل.

وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه. والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل. وفي كلا الطريقين لا يحدث إهدار العقل لحساب النقل، ولا إهدار النقل لحساب العقل، لأنهما هدايتان إلهيتان، وسبيلان من سبل المعرفة الإنسانية الأربع: العقل والنقل والتجربة والوجدان. وهكذا تميزت العقلانية الإسلامية عن نظيرتها الغربية، فالعقلانية اليونانية كانت مجردة من النقل الديني، والعقلانية الغربية الحديثة كانت نقضاً لهذا النقل الديني بينما كانت العقلانية الإسلامية -قديماً وحديثاً- الأخت الرضيعة للشريعة، والسبيل إلى البرهنة على صحة عقائد الدين "[1].

ويمثل هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مروراً بمحمد حسين هيكل ومصطفى عبدالرازق وعباس محمود العقاد وأحمد أمين ومن المعاصرين محمد عمارة -على تردد- وفهمي هويدي، وأحمد كمال أبو المجد، وطارق البشري وآخرون.

---

(١) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة (ص ١٦٠).

ويعتبر محمد جابر الأنصاري من كبار منظريهم في الزمن المعاصر حيث يبني مشروعه (التوفيقية الحديثة)[1] على رؤية شاملة في احتواء العلمانية والسلفية بصيغة النهضة القومية المتصالحة مع التراث والعصر.

ويوضح مراده من هذه التوفيقية بقوله: "تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين اللّذين تجمع بينهما. إذ لو تقرّرت أفضليّة أو أولويّة عنصر على آخر لانتفت ضرورة التوفيق. فلو قلنا مثلاً إن الوحي هو السبيل الأفضل لمعرفة الحقّ، لسقط تكافؤ العقل بإزائه، ولاقتصرت المسألة على تفسير مفهومات العقل، وسائر الموجودات، بمعيار الوحي وحده. بينما إذا اعتبرنا العقل مصدراً أوّلياً وحيداً أو رئيساً للمعرفة اقتضى أن نفسّر قضايا الوحي كلّها، والوجود كلّه، بمقياس العقل، إذن لابدّ من التكافؤ في التوفيق. وهو ما تنبّه إليه ابن رشد بعد تطوّر طويل للفكر التوفيقي في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، كان ابن رشد نفسه مؤمناً بعصمة القرآن أيضاً، إلاّ أنّه لم يكن أقلّ إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهيّة. ولم تنطو هذه القضيّة البديهيّة عنده على ضرورة التذرّع بالتأويل وحسب بل انطوت أيضاً على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوّليان وصادقان للحقيقة المطلقة"[2].

الثانية: **عقلانية ليبرالية (أوحداثية / تنويرية)**: وتعني "الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة والاقتناع بقدرة العقل على بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر"[3]. أي الإيمان بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي والتفكير العلمي المنضبط. وتتمثل في العقلانية التي استقت

(١) من أبرز كتبه في هذا المجال: كتاب تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي، وكتاب الفكر العربي وصراع الأضداد.

(٢) الإطار الفلسفي للتوفيقية: محاولة في تحليلها وتعريفها، د. محمد جابر الأنصاري مقال منشور في موقع جدل على الشبكة العنكبوتية ركن قضية.

(٣) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٢٥).

مصادرها من فلسفة التنوير في الغرب، والتي لخص (مقالاتها العشر) أحد أنصارها المروجين لها في الفكر العربي، وهو د. مراد وهبة، في:

١- أن الإنسان حيوان طبيعي اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده، فهو أقْرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله، خلقه وكرَّمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات.. وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما.

٢- وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعة المحسوسة لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة.

٣- والوقوف في الدين، عند (الدين الطبيعي)، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا (الدين السماوي) المتجاوز للطبيعة. واعتبار الشعور الديني مزيجاً من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة.

٤- وتحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معاونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده.

٥- وإحلال العلم محل الميتافيزيقا.. وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة (النقلية) و(الوجدانية).

٦- واعتبار الفكر وضيفة الدماغ.. فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء. وليس هناك نفْسٌ في الإنسان.

٧- وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق.

٨- واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية.. وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية.. مع جعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية على

المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا، وهي مستندة إلى الحالة الفيزيقية.

٩- إحلال (الاجتماعية) محل (الدينية) سبيلاً لتحقيق السعادة الدنيوية بالعاطفة والشهوة، فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسؤول عن سعادته.

١٠- ورد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية.. وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية[١].

ويتماهى مع هذا التيار بعض الماركسيين واليساريين، وشعار هذه العقلانية (لاسلطان على العقل إلا للعقل) وهي بذلك تنفي وتنكر -بل تستنكر- سلطان الوحي على عقلانية الإنسان، وترى في العقل والتجربة سبيلي المعرفة المؤتمنين على تحصيل المعارف التي تستحق الاحترام[٢].

ويمثلها عبد الله العروي ورفعت السعيد، وجابر عصفور، وناصيف نصار، وحسن حنفي، وعبد الرحمن بدوي، وأحمد عبد المعطي حجازي وغيرهم[٣].

ويندرج تحت هذه العقلانية ما يسمى بالعقلانية العلمية (الوضعية): وتعني العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث، بقصر المعرفة على المحسوسات دون غيرها من الوسائل المعرفية.

ويمثلها شبلي شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومراد وهبة، وغيرهم.

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير، د. مراد وهبة (ص٢٥-٧٠). بواسطة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عماره (٥٨-٥٩).

(٢) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة (١٥، ١٩).

(٣) المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، د. رضوان السيد. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٧٦).

يفرق عبد الإله بلقزيز بين العقلانية الإسلامية الإصلاحية (الأفغاني وعبده ورشيد رضا) والعقلانية الليبرالية، فالتنوير العقلاني الإصلاحي " عنى تجاوزاً للتقليد والجمود والنزعة النصية، وتفعيلاً لآلية العقل في تنزيل النص على الواقع أو في وعي متغيرات ذلك الواقع دون إلحاقه بمفردات النص . . . أما التنوير العقلاني الليبرالي، فعنى تبشيراً بقيم فكرية جديدة ليست لها مقدمات معلومة في تراثنا ولا يُبْحَث عنها إلا في المنظومة الفكرية الغربية" ويرى أن الدعوتين التنويريتين "التقتا أحياناً في الدفاع عن قيم مشتركة كالحرية والديمقراطية والعقل. لكنهما اختلفتا في فهم معنى الصلة بين العلم والإيمان الديني مثلاً" . ثم يحكم على العقلانيتين بالفشل والانتكاس، حيث لم تلبث العقلانية الليبرالية أن تحول أهلها إلى فريق صغير في ساحة الفكر لا يكاد يؤثر إلا في جمهور محدود[1].

الثالثة: عقلانية نقدية: وهي رؤية فكرية التزمت سبيل النظر إلى مسائل الفكر والمجتمع من منطلق عقلاني متجدد، لم يتوقف عند نقد العقلين الغربي والإسلامي معاً، بل ذهب بعض ممثليها إلى أعتاب الحداثة وما بعد الحداثة، وخاضت معركة معرفية من أجل التحرر من اليقينيات والمطلقات. ويمثلها محمد عزيز الحبابي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وعلي أوميل، ومحمد أركون، وفهمي جدعان، ومطاع صفدي، وإدوارد سعيد وغيرهم[2].

والتفريق بين العقلانية الليبرالية والنقدية، تفريق غير دقيق. فالعقلانية النقدية ما هي إلا تطور للعقلانية الليبرالية، وهذا التطور متناغم مع تطور الفكر الغربي،

---

(١) انظر: مقدمة عبد الإله بلقزيز لكتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص٨).

(٢) نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، عبد الإله بلقزيز. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٨٠).

والخلاف بينهما يكمن في اتجاه الأولى إلى فكر الغرب في سلفيته وبداية نهضته، بينما الأخرى تتجه إلى ذات الفكر في حاضره وتطوراته ومستجداته، ومن ثم فلن يكون التفريق بينهما ذا معنى في هذا السياق.

وإذا كانت العقلانية الليبرالية قد اختارت أن تنصرف كلية إلى الفكر الغربي الحديث لتستقي منه مقالاتها ومسلماتها[1]. فلابد من إشارة تاريخية موجزة[2] إلى واقع ذلك الفكر وعلاقة ذلك الواقع بالعقل والعقلانية.

فجوهر الحضارة الغربية يتكون من الإيمان بثلاثة بواعث:

أولها إيمان بالعلم الطبيعي بأنه العلم الحقيقي الذي يجب أن نصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا.

وثانيها إيمان بالإنسان بأنه أهم كائن في هذا العالم الطبيعي، بل هو تاجه وغايته.

وثالثها إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، وهو الأداة التي بها يتوصل إلى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته وعنوان مجده. وقد فعل هذا الجوهر فعله في صنع تقدم الغرب ورسم صورة الحياة في المجتمعات الغربية[3].

وقد ابتدأت العقلانية تدخل أوربا منذ القرن الثاني عشر مروراً بالقرن الثالث عشر، بسبب اتصال الأوربيين بالمسلمين عن طريق الحروب الصليبية وفتوحات

---

(١) انظر: مقدمة عبد الإله بلقزيز لكتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص٨).

(٢) انظر للتوسع في هذه الفكرة ما سبق في مبحث العقلانية بوصفها خاصية من خصائص الليبرالية الغربية -الباب الأول-.

(٣) انظر: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية (ص١٠٧-١٠٨) والكلام لأحمد صدقي الدجاني.

الأندلس والتحاق طلابها بمدارس المسلمين ومعاهدهم، ثم استمرت في التصاعد أثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر وصولاً إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر، حتى استكمل الفكر العقلاني مفهومه إبان عصر التنوير حيث تم الاعتماد على العقل وتحييد الدين وما أن حل القرن التاسع عشر (قمة الهرم الليبرالي) حتى انتصرت العقلانية وترسخت نهائياً، وأصبح العقل المصدر الوحيد للمعرفة.

ويعد الفكر الديكارتي البداية الأولى للتحرر الفكري من هيمنة الكنيسة على الحقيقة والمعرفة، والبحث عن مصادر أخرى للمعرفة من غير طريق الدين.

يقول جون لويس " إن ديكارت أحل البحث الحر محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل الإيمان، وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير "[1].

ومن ثنائية ديكارت العقلية (الفصل بين طريقي العلم والإيمان واختصاص كل منهما بمجال دون الآخر) إلى عقلانية العلم المنطلقة من نظرية نيوتن وقانون السببية؛ التي جاء بها نيوتن، والتي تطورت فيما بعد إلى العقلانية التجريبية، القائمة على المنهج التجريبي في البحث العلمي، والذي يرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفته بها لا يكونان إلا بالتجربة الحسية وحدها، وكان من أبرز من عرف به الفيلسوف الاسكتلندي هيوم، ويقف عمل العقل عنده على ما تأتي به هذه الحواس والتجارب، ليس له عمل سوى أن يربط بين ما تأتيان به.

ثم جاء أوجست كونت بالمذهب الوضعي والذي استخلصه من المذهب التجريبي ويعنى عدم الإيمان إلا بما كان محسوساً[2].

---

(١) مدخل إلى الفلسفة، جون لويس (ص٨٧)، عن: الفلسفة الحديثة، د. أحمد السيد علي رمضان (ص ١٥٤).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي (٢٣٣-٢٣٩).

إذاً فقد نشأ نتيجة لتحرر العقل الأوربي من التسلط اللاهوتي ما يعرف بالحركة العقلانية، والتي تعني: استقلال العقل بإدراك المصالح والمنافع دون الحاجة إلى قوى خارجية، وأن الحقيقة يمكن اكتشافها بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية، وهذا التصور المغالي لدور العقل جعله في مقابل الدين، بل منابذاً له.

فـ (هولباخ) كان يرى أنه ينبغي استئصال الدين جملة وتفصيلاً واعتناق المذهب العقلاني، المادي، العلمي، المحض. وكان (ديدرو) يوافقه على ذلك بعد أن انتقل من موقف التأليه -أو التأله- إلى موقف الإلحاد. وكان يقول بما معناه: حتى لو قطعنا عشرين رأساً للتزمت الديني فسوف تنبت له رؤوس جديدة. ومن ثم فينبغي أن نحسم الأمر معه كلياً. ينبغي حذف كل اعتقاد غيبي أياً تكن المحاجة التي يستند إليها، أو الهيبة الفوقية التي يرتكز عليها فهذه الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من الخرافات أو الآراء المسبقة أو التعصب المذهبي أو الطائفي[1].

وتنطلق العقلانية في أصلها من نزعة إنسانية، تتفق معها في محاولة إيجاد معيار للتوجهات الفلسفية والاجتماعية والحياتية بمنأى عن المعتقدات الدينية والغيبية، يقوم هذا المعيار فحسب على الإعلاء من قدرة الإنسان على أن يعيش حياته مستقلاً عن أي تدخل من خارج ذاته.

وبذلك انتقلت أوربا من دين يخاصم العقل وينتقص من شأنه إلى عقلانية مندفعة تخاصم الدين وتهدم أسسه.

يقول برينتون: "فالمذهب العقلي يتجه نحو إزالة الله وما فوق الطبيعة من الكون. فإن نمو المعرفة العلمية وازدياد الاستخدام البارع للأساليب العلمية يرتبط

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص ١٤٨).

بشدة مع نمو الوضع العقلي نحو الكون "[1].

حتى تبجح جون لوك قائلاً: " لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة "[2].

وتجرأ فولتير مصرحاً: " إن الدين الوحيد الصحيح الناتج من استعمال العقل هو التنزيه المطلق الذي يظهر في الأخلاق العملية "[3].

ومن ثم اتخذ العقل ديناً، واندفع سكان باريس - في عهد الثورة- إلى تمجيد العقل وتأليهه إلى درجة دفعتهم إلى عبادة (إلهة العقل) المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس[4].

وكانت القضية الأساس لهذا الدين الجديد الثورة على كل الموروثات دون تفريق والتشكيك في جميع المسبقات والمسلمات دون تمحيص. كما يقول برهان غليون: "نشأت العقلانية الغربية من الشك في كل المسبقات والنظم الفكرية القائمة من أجل تأكيد حرية الإنسان، حرية الفرد والجماعة القومية "[5].

وكان التيار الليبرالي العربي حاضراً يرقب الواقع الغربي بتطوراته وتغيراته، ويسارع الخطى نحو نقل ذلك الواقع إلى الواقع العربي والإسلامي، دون مراعاة للفرق بين موقف الإسلام من العقل وموقف النصرانية منه؛ والذي جعل الدين والعقل في علاقة متضادة ومتقابلة بحيث لا يمكن المواءمة بينهما إلا عن طريق إبطال أحدهما، والذي اتخذ - في الغرب - مبرراً للفصل بين العقل والدين، وجعل أحدهما في مقابل الآخر.

---

(١) منشأ الفكر الحديث، برنتون، ترجمة عبد الرحمن مراد (ص١٠٣).
(٢) تكوين العقل الحديث، راندال (ص٤٤٠).
(٣) تراث الإنسانية (٨/ ٧٥).
(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (ص٣١٧).
(٥) اغتيال العقل، برهان غليون (ص٢١٨).

بخلاف الحال في الإسلام؛ فالدين والعقل فيه متساندان، فلا يوجد في عقائد الإسلام وأحكامه ما يتنافى مع العقل، بل إن المسلم يؤمن -باقتناع- بعقائد الإسلام المنصوص عليها في الكتاب والسنة دون أن يضطر إلى إلغاء عقله.

ولذا فإن علماء الإسلام يدافعون عن العقل عند الدفاع عن الدين. أما علماء الغرب النصراني فإنهم مضطرون في سبيل نصر دينهم والذود عنه إلى نبذ العقل والاستهانة به، لكون دينهم -المحرف- قد أقام بينهم وبين العقل حاجزاً من العقائد الباطلة التي لا يستسيغها العقل، مثل عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله. ولهذا فإن ملاحدتهم يستندون في إلحادهم إلى العقل ويتمسكون به لهدم دينهم بحجة مناوأته لعقولهم.

فالخنق التام الذي كانت تمارسه السلطة الدينية للفكر الحر، والتشكيك القائم حتى قبل عصر التنوير حول صحة إلهية الكتب المقدسة، ووضوح بعض المفارقات بين ما قدمته المعرفة الدينية عن الكون والإنسان، وما كشفه العلم التجريبي الحديث، أسهم في تحقيق العقلانية الليبرالية أهدافها الفكرية والاجتماعية في العالم الغربي. وهو الأمر الذي ينتفي تماماً عن الفكر الإسلامي.

وبالرغم من ذلك فقد تنادت صيحات المفكرين العرب لاعتماد العقلانية في الفكر العربي واعتماد العقل مصدر المعرفة الموثوق، أو بعبارة أيسر قبولاً (عقلنة الدين) بمعنى فهمه وتفسيره بما يتفق مع العقل والواقع مهما كان ذلك الواقع متغيراً ومختلفاً.

فيكون قبول مضمون النص الشرعي محكوماً بما يقرر العقل قبوله سلفاً من المفاهيم والأحكام والدلالات، على اعتبار حاكمية العقل المستندة إلى الواقع على دلالات ومضامين النص الشرعي الذي يتم تطويعه دون قيد أو حد ليوافق رغبة الإنسان وهواه وما يتوصل إليه من علوم ومعارف حسية وتجريبية.

ولذا يعيب أدونيس على العقل العربي تسليمه وانقياده لله وعدم حصر المعرفة والعلم في التجريب ومقتضى العقل فيقول: " العقل العربي وليد التدين لا التجريب، إنه ابن الله والوحي وليس ابن الإنسان والطبيعة "(١).

وفكرة عقلنة الدين - بهذه الصورة - لا تعدو أن تكون جمعاً بين نقيضين، " فالدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً، بل أصبح علماً، إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة، ووحي ونبوة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب، ولكنها غير محسوسة وغير معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة. فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة، فلا يمكن أن يوجد في العالم (دين عقلي) إلا إذا كان ذلك الدين يثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة "(٢).

ظهرت العقلانية الليبرالية في الثقافة العربية بوصفها عملية استيراد لمجموعة من النظريات والأفكار والتصورات الجاهزة، وكانت في كل الأحوال منزوعة من سياقها الاجتماعي الذي ولدت فيه، ومقحمة في سياق اجتماعي وثقافي وديني لم يعرف ازدواجية العلم أو العقل مع الدين، وبما هي كذلك فإن (عقلانية التبعية) المعتمدة في الثقافة العربية المعاصرة تمثل نفياً أو إقصاء حقيقياً لكل تفكير عقلاني وموضوعي، وأضحت غير قادرة على النمو والتطور إلا بمقدار قوة صلتها المباشرة بمصدرها الأصلي، واقتصرت أشكال إبداعها إما على صياغة القيم والأفكار الغربية صياغة محلية، أو على استعادة قيم تراثية يعتقد أنها تتماشى أو تتوافق مع قيم الثقافة الغربية. وهكذا فهي تبقى قاصرة تماماً عن امتلاك أي إمكانية للإبداع الأصيل.

---

(١) الثابت والمتحول، أدونيس (ص ١٦، ٨٨).

(٢) العقلانية والتراث العربي الإسلامي، رشيدة محمدي رياحي. مقال منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (١٤٠-١٤١) ٢٠٠٧م (ص ١٤١).

ولم يكن التيار الليبرالي وحيداً في تبني العقلانية -بمفهومها الغربي- وإن كان هو الأشهر والأصرح في دعوته لها وجعلها مكوناً رئيساً في مشروعه وأطروحاته[١].

إلا أن وهو ما زاد الأمر التباساً أن كثيراً ممن أرخوا للفكر العربي الحديث وصنفوا خطاباته وتياراته[٢] غالباً ما صرفوا وصف العقلانية لتيارات بعينها قد تختلف في اتجاهاتها ومنطلقاتها لكن الجامع بينها أنها ليست إسلامية، وهو ما أنتج ملازمة ذهنية بين الليبرالية والعقلانية بكون كل منهما صنو للأخرى وقرينة عليها[٣].

وقد تنوعت التيارات المنادية بالعقلانية وتباينت منطلقاتها ومن ثم تعددت مشاريعها بيد أنها لم تضف جديداً في تقدم الأمة أو تطوير حضارتها أو توحيد توجهاتها. وهو ما حدا بفهمي جدعان - وهو من منظري هذا التيار- إلى التحذير من الانبهار بأصحاب (مشاريع العقل العربي) التي سيقت في مجلدات مهيبة لكنها جاءت حافلة بالمسائل الخلافية وبالتأويلات الشاردة أو المبتسرة، وتلقفتها وسائل البث الإعلامي الأيديولوجي الموازية وسعت إلى توظيفها في غايات سياسية أو أيديولوجية محددة[٤].

بل يتهم أصحابها بالتخلي عن العقلانية تطبيقاً مع دعوتهم لها نظرياً، فيقول:

" وقائع السنوات الأخيرة، مثلاً قد أبانت عن أن ثلة مرموقة من كبار العقلانيين ونقاد العقل قد تخلت تماماً مرة واحدة عن جميع أسلحتها العقلانية حيث كانت

---

(١) انظر: نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، عبد الإله بلقزيز. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٧٧).

(٢) انظر على سبيل المثال: الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني. والمثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، هشام شرابي.

(٣) انظر: نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، عبد الإله بلقزيز. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ٢٧٤).

(٤) الطريق إلى المستقبل، فهمي جدعان (ص٩٢).

تفرض عليها هذه الوقائع وضع عقلانيتها موضع التنفيذ، فلم يكن إلا أن وضعتها بين قوسين وذهبت في الطريق المضاد لأحكام العقل "[1].

غير أن هذه التيارات التي لم تتفق في بيان ما تريد اتفقت على تنحية النص الشرعي وما ينقل عن السالفين في فهمه وتفسيره جانباً، والاستعاضة عن ذلك بالتأويل، بما لا يتعارض مع كون الصدارة والأولوية للعقل المتشكل في فضاء الفكر الغربي والمتشبع بمسلماته وثوابته.

في تجاهل فاضح لحقيقتين مهمتين:

أولاهما: أن العقل الوضعي الغربي لا يقتصر في محتواه على أحكام تجريبية، بل ينطلق من مجموعة أحكام متعالية تشكل رؤاه الكلية للوجود.

والثانية: أن تقمص العقل الوضعي الغربي المعاصر، هو تقمص للعقل الغربي لحظة أفوله وذبوله، فليس العقل الذي صنع الحضارة الغربية الحديثة هو هذا العقل الهلامي، المفتقد للمبادئ الإيمانية والقيمية الثابتة، والذي يُعمِل معول الهدم والتدمير في جسد الحضارة الغربية حالياً، وإنما كان عقلاً واثقاً من ذاته ومبادئه التي تشكلت إبان حركة الإصلاح الديني والذي يعد طفرة حضارية كبيرة إذا ما قورن بالحال التي كان عليها مجتمع أوروبا حينذاك[2].

يعدد محمد جابر الأنصاري أبعاد التخلف العربي الشامل في ثلاثة أبعاد، من أبرزها التخلف العقلي حيث " ترسبت وتكلست بنية ذهنية جامدة في العقل الجمعي للمجتمعات العربية ولدى الكثير من نخبها المثقفة. . . سادت خلالها حرفية النص

(١) الطريق إلى المستقبل، فهمي جدعان (ص٥٨).
(٢) انظر: العقل والتجديد، لؤي الصافي. بحث منشور ضمن قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربي (ص٦٦-٦٧).

على حركية العقل المجتهد وأعطيت القداسة للنقل أياً كان على حساب العقل الذي تم تغييبه "[1].

ولكي يعود العقل من غيبته فلا بد أن يكون ذلك على حساب النص الشرعي لدى نصر أبو زيد حيث يقول: " لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور "[2].

وهو ما يشير إليه رفعت السعيد عندما يحصر إعمال العقل في تنكره لكل سلطة تعيق انطلاقته الحرة في فهم الظاهر الكونية والإنسانية والدينية، فيقول: " إعمال العقل يعني أن يكون العقل أساس فهمنا للظواهر الكونية والمحلية، الماضية والآنية، وألا يكون عليه من قيد سوى العقل ذاته "[3].

ومن ثم يجعل -نصر أبو زيد- التحرر من سلطة النص الشرعي هي السبيل لحرية العقل وانطلاقه نحو الإبداع في قوله: "إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص، ومن مرجعيتها الشاملة ليس إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، فهل تتضاد هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء

(١) انظر: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية (ص٣٣٠) والكلام لمحمد جابرالأنصاري.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (١٣٨، ١٤٣).

(٣) العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم، د. رفعت السعيد (ص ٨).

نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً "[1].

ولذا يدعو د. محمد عابد الجابري إلى " الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام اللامعقول في بنيته "[2] وإلى إحلال العقلانية بديلاً للعلمانية التي شُوهت وفشلت، ومن ثم نفر منها الناس في العالم العربي[3].

ويقول زكي نجيب محمود: " إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان "[4].

ويقول -أيضاً-: " إني لأقوله صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين "[5].

ولا يتردد في اختيار التوجه شطر صانعي حضارة العصر فيقول: " المشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنية والصناعة؟ واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه "[6].

ويتحسر برهان غليون على واقع الأمة العربية والإسلامية وبقية الشعوب التي همشها التطور الحديث لكونها غير متمثلة لقيم الحضارة الغربية، فيقول: " ما دامت

---

(١) التفكير في زمن التكفير، نصر أبو زيد (ص١٤٦).

(٢) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٥٢).

(٣) حوار المشرق والمغرب، د. حسن حنفي د. محمد عابد الجابري (ص ٩٩).

(٤) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود (ص ١١٠).

(٥) المرجع السابق (ص ١٨٩).

(٦) المرجع السابق (ص ٨٢). وانظر: مذبحة التراث، جورج طرابيشي (ص٦٩).

هذه الشعوب بعيدة عن تمثل القيم الوجدانية والإنسانية الجديدة التي أبدعتها الحضارة، قيم الحرية الفردية والإبداع العلمي والتقنية التي تعطي اليوم لكل اجتماع بشري شرعيته ومعناه وقيمته وتاريخيته، فإنها ستظل مفتقدة لاحترامها لذاتها ولشعورها بإنسانيتها العميقة "[1].

ومن ثم يصف الفترة التي تعيشها اليوم بـ " الزمن المتوحش " الذي أظهرت فيه العقلانية العربية عجزها عن تقديم نظرية في مجال المعرفة العلمية وعن تنظيم التجربة الفنية الإبداعية "[2].

ويجعل أحمد البغدادي من تحقيق أولوية العقل على حساب النقل هي السمة الأبرز للدولة الليبرالية التي يحلم بها، فيقول: "ومنذ انتصار العقل في العصر الحديث، وهو لا يزال يواصل انتصاراته في كل المجالات النظرية والعملية في مقابل تخلف الدولة الدينية. - ثم يعدد مآثر الدولة الليبرالية المدنية فيذكر منها: " - انطلاق الإنسان في آفاق المعرفة الإنسانية من خلال العقل وحده "[3].

وأما فهمي جدعان فيؤكد بأن الأساس الجوهري للعلمانية هو (الاستقلال الذاتي للعقل الإنساني) بجعل العقل هو مبدأ الأشياء جميعاً وغايتها، فتصبح العقلانية الإنسانية السبيل الأعظم لمعرفة العالم وتوجيهه وإدارته وتنظيمه، فتتميز العلمانية بموقف جوهري هو أن هذا العقل طليق من أية علاقة أو سلطة أو رابط سواه. فهو السيد الحاكم الذي لا يأتمر بأية قوة غير قوته ولا يرجع إلى أية سلطة غير سلطته[4].

---

(١) اغتيال العقل، برهان غليون (ص٢٧٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٣٩).

(٣) حقيقة الدولة الليبرالية، مقال لأحمد البغدادي، جريدة السياسة الكويتية الأحد ٢٠ مارس ٢٠٠٥م.

(٤) انظر: في الخلاص النهائي، فهمي جدعان (ص٣٥٤-٣٥٥).

ويمكن إجمال العقلانية الليبرالية العربية من خلال موقفها من الوحي (النص الشرعي) في صورتين[1]:

الصورة الأولى: هي عقلانية القطيعة مع الإسلام، وحياً وتراثاً، حيث تنظر إلى النصوص بصفتها سلطة كابحة للعقل، ومعوقة للحركة العقلانية المنتجة، لكونها تقتفي أثر العقلانية الغربية المعاصرة، والتي لم تتحقق وتنمو إلا حينما " حررت العقل من النقل وراهنت على فك المعرفة عن الهيئة الدينية وانتزعت العقل وقيمه عن الدين وعن الوصاية التي يمارسها عليه "[2]. فعند هؤلاء لا سبيل إلى قيام العقلانية إلا على أنقاض مرجعية النص الشرعي (الكتاب والسنة) من حيث إن العقلانية مسلك بشري في مصادره وآلياته، تصنف في مقابل المسلك الديني الذي يعتمد على الوحي السماوي. وأيضاً؛ فالمسلك العقلاني يقوم على منهج تشكيكي نقدي، خلافاً للمسلك الديني فذو منهج إيماني تسليمي.

وهذه القطيعة بين العقل والنقل -في هذه الصورة من العقلانية- تنطلق من فكرة تنافر الفلسفة المبنية على نتاج العقل البشري مع الدين المستمد من الوحي الإلهي، وحقيقة كل منهما؛ فبحسب هؤلاء يفيد الدين الإيمان والاعتقاد والتسليم والطاعة والتقليد والنقل والتقديس، بينما العقل يفيد التفكير والشك والرفض والحرية والإبداع والبرهان والنسبية. زيادة على أن الدين ينطلق من فرضيات غير مثبتة حسياً وغير قابلة للعرض على محك التجربة ويفترض حقائق ما ورائية وعوالم وكائنات غيبية في حين أن العقل يتحرك في فضاء السؤال ويشتغل على الوقائع والأحكام ويترك ما يريبه إلى ما لا يريبه ويبني الحجة على الأثر المحسوس والمجرب.

---

(١) انظر: السلفية وقضايا العصر، د. عبد الرحمن الزنيدي (ص ١٧٧-١٩٣).

(٢) انظر: اغتيال العقل، برهان غليون (ص ٢١١-٢١٢).

يقول برهان غليون: " كما يصبح إلغاء العلم هو مصدر الإيمان، يصبح إلغاء الدين هو أداة ظهور التقدم والعقل "[(١)].

فسيادة العقل -لدى هذا التيار- لا تكون إلا بعد إلغاء الدين، وهو شرط تحقيق النهضة والتقدم، يقول خير الدين حسيب: " العقل هو السيد هو الحكم هذه هي حقيقة الحقائق العلمية، وهنا هو شرط النهضة والارتقاء والتقدم. وهل يمكن أن يكون معنى العقلانية إلا سيادة العقل وأولويته على كل ما عداه، مهما تراجعت السيادات الأخرى؟ "[(٢)].

وتحقيق السيادة للعقل تعني إلغاء جميع الوصايات الخارجية مهما كانت ومهما كان مصدرها، يقول حسن حنفي: " العقل والحرية ليسا في حاجة إلى وصايا خارجية من المعرفة الدينية أو الإرادة الإلهية. كنت أشعر بالتخلف والقهر وتنازل الإنسان بنفسه عن عقله وإرادته. وما زال المواطن بصرف النظر عن درجته في العلم طالباً أم أستاذاً، عالماً أم جاهلاً يتصور أن عقله قاصر وأن حريته مرتهنة "[(٣)].

الصورة الثانية: لم تضاد الوحي الإلهي تماماً كالأولى، إنها تؤمن بالوحي ابتداء غير أن عقلانيتها تتمثل في تنظيم العلاقة بين العقل والنقل، ولمن تكون الأولوية في حقول العلم والمعرفة.

وينطوي تحت هذه الصورة بعض أتباع العقلانية في الصورة الأولى الذين تراجعوا عن مواقفهم الحادة تجاه الإسلام والوحي وعادوا إلى التراث الإسلامي ميداناً لبحثهم، غير أن انفكاكهم عن منهجيتهم السابقة كان يسيراً وهو ما حرمهم من بركة الاتباع والتسليم.

---

(١) انظر: اغتيال العقل، برهان غليون (ص٢٧٢).

(٢) حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ١٢).

(٣) هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي (٢/ ٦٣٢).

وصنف آخر كانوا يقفون موقفاً حاداً ضد العقلانية في صورتها الأولى غير أنه لم يكن لديهم عمق عقدي ورسوخ في العلم الشرعي، وجلهم ممن درسوا في الغرب مكاناً أو تطفلوا على فكره وهم في ديارهم، ممن كان لهم انشغالٌ ظاهرٌ في بعض القضايا السياسية، كتطبيق الشريعة، أو الاجتماعية، كقضية المرأة، ومناهضة الاستعمار والتغريب، أو الاشتغال بقضايا النهضة والحضارة فتأثروا سلباً بالنقد الموجه للفكر الإسلامي، وزهدوا في المنهجيات السائدة لدى المسلمين، فاستعانوا بمنهجيات أجنبية، وأنزلوها على قضايا هي من صميم الدين والشريعة، تماماً كما فعل أسلاف لهم - وهم المتكلمون والفلاسفة - الذين استعانوا بمنهجيات أجنبية في وقت مبكر من تاريخ الأمة الإسلامية نتج عن ذلك تشويه واضطراب في علوم الإسلام وانتقاص لمناهجها الأصيلة وتشكيك في صلاحيتها ونتائجها.

فخف لدى الصنفين الموقف التعظيمي والتقديسي للنص الشرعي وتشربوا شبهاً، لم تسعفهم ثقافتهم الغربية المرتابة أو معرفتهم الشرعية المختزلة، في تفكيكها ودحضها، أو وضعها في رحاب النقد الشامل الذي يمحص الحق تقريراً ورداً.

فصاروا هائمين بين فكرين ومنهجيتين فهم في سجال بينهما قرباً وبعداً لحساب أحدهما أو لحساب نقيضه.

فلم يمنع الاعتراف بالنص (القرآن والسنة) من جعل الأولوية للعقل المحكوم بالفكر المعاصر عليه من جهتين:

من جهة الإثبات، أي الاعتراف بدخول هذا النص ضمن الوحي الإلهي، أو إنكاره بناءً على الاحتكام إلى العقل. ومن هنا برزت أطروحات (تمامية القرآن وحفظه) و(وحجية السنة كلياً أو جزئياً)[1].

---

(١) سبق الكلام عنها في فصلين مستقلين من هذا الباب.

ومن جانب القبول لمدلوله المباشر الذي لا مجال للاشتباه فيه، إلا من حيث عدم انطباقه على رؤية هذا العقل، أو عدم اندراجه ضمن السياق الواقعي للثقافة المعاصرة. ومن هذا الجانب برزت قضايا من مثل: (النظرة المقاصدية للإسلام) و (تجديد أصول الدين) و (وتجديد أصول الفقه) (تاريخية النص) وغيرها من المقولات التي لا تنتهي.

فكل ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا تعدو كونها شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تم الآن تجاوزه. كما يصرح بذلك نصر أبو زيد عندما يقول: " السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني "[1] ولذا فينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية.

ويقول محمد عابد الجابري: " المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو القيام بمثل ما قام به فلاسفة الأشاعرة في مجال العقيدة (فخر الدين الرازي، مثلاً)، أعني إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها "[2].

ويدعو حسن حنفي إلى تحويل الأحكام التكليفية الخمسة (الواجب-المندوب-المحرم-المكروه-المباح) من كونها طلباً للفعل أو الترك، إلى مجرد كونها "تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي. فالواجب هو ما يفعله الإنسان بطبيعته عن ضرورة داخلية... والمحرم هو ما يكف الإنسان عن فعله عن طبيعة أيضاً وبناء على ضرورة داخلية كذلك... فالأحكام الشرعية الخمسة على هذا النحو وبهذا الفهم

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢١٢).

(٢) وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٠).

الطبيعي إنما تصف أفعال الإنسان الطبيعية . . . خارج دائرة الحلال والحرام الصوريين المفروضين من الخارج "[١].

وهكذا تذوب حقيقة الإسلام تحت وطأة هذه العقلانية، وبشهادة أحد أساطينهم وغلاتهم الذي هاله ما وصل إليه هذا التيار من غلو وتدليس فقال: " وقد ادعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب باسم الإسلام متسترين بقناع الإصلاح والرقي في حين أنهم يتمنون خراب الإسلام "[٢].

ومن ثم فلا يتضح حقيقة كبير فرق بين الصورتين من حيث المآل والنهاية وإن اختلفت السبيل وتباينت الوسيلة وتعددت المقاصد والمنطلقات.

ولتجلية الصورتين بشكل أدق أسوق أنموذجين لاثنين من أشهر نقاد العقل العربي المعاصرين مع اختلاف منطلاقاتهما ومنهجيتهما وهما د. حسن حنفـي ود. محمد عابد الجابري[٣] لتتضح مسارات الفكرة والمآلات الخطيرة التي تؤول إليها في نهاية الأمر.

يقول حسن حنفي: " مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد أو السلطة السياسية "[٤].

---

(١) حوار المشرق والمغرب، د. حسن حنفي (ص٩٥-٩٦).

(٢) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط (ص ١١٢).

(٣) يجمع الاثنين حوار مشهور سمي بـ(حوار المشرق والمغرب) تم على صفحات مجلة اليوم السابع الصادرة في باريس في عام ١٩٨٩م، وكانت أهم صفة تفرد بها كما يقول حسن حنفي " تجاوز الحكم بالخطأ والصواب، والاستبعاد والإقصاء، ومنطق الفرقة الناجية " وقد صدر بعد ذلك في كتاب، وطبع طبعات عديدة وترجم إلى عدة لغات أجنبية. راجع مقدمة الكتاب.

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٥٢).

وفي بيان العقل الذي ينطلق منه لنقد التراث ومفهومه ومضمونه، يوضح حسن حنفي أنه العقل الوضعي الرافض صراحة لمصدرية الوحي، والمصر على اختزال الحقيقة وحصرها في المجال الحسي، لذلك يدعو حسن حنفي إلى تخليص اللغة العقلية من "ألفاظ الله، والجنة، والنار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض"[(١)]، لأنها "ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير، أو تأويل"، ولكونها لا تخضع مباشرة للحس والمشاهدة والتجربة، ومن ثم يدعو إلى استبدال لغتها القطعية الاصطلاحية بلغة وألفاظ عقلية يفهمها الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال أو استفسار، مثل ألفاظ العمل، والحرية، والشورى، والطبيعة، والعقل"[(٢)].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيدعو إلى تغييب الله ذاته، بدعوى أن "علماء أصول الدين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده"[(٣)].

ومع إحلال الإنسان مكان الله وإعطاء العقل الوضعي السلطة المطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسي، يصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للعقل الوضعي المختزل، وهكذا تستبعد الرؤية المؤمنة للوجود، القائمة على الوحي، وتستبدل برؤية حلولية مادية يعاد من خلالها بناء علم أصول الدين، وذلك بالانتقال "من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك"[(٤)].

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص١٢٠).
(٢) المرجع السابق (ص١٢٠).
(٣) المرجع السابق (ص١٢٧).
(٤) انظر: العقل والتجديد، لؤي الصافي. بحث ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (٥٦-٥٧).

وأما د. محمد عابد الجابري فيستعير العقل الغربي الوضعي لينقد العقل العربي والإسلامي، ومن ثم فهو يدعو إلى إعادة تأسيس العقل العربي انطلاقاً من الواقع الحسي والاجتماعي، فـ" العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع "[1]. والواقع الذي يعده الجابري مصدراً لقواعد العقل ليس الواقع الكلي، بل الواقع المادي المحسوس، حيث يقول: " وإذا نحن شئنا الدقة أكثر - بالاستناد على التصور العلمي المعاصر لحقيقة العقل- قلنا مع جول ألمو: ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته. والعقلانية بهذا الاعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما هو الشأن من قبل "[2].

وقد أدى تطور العلم وتقدمه -بحسب الجابري- إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية فحسب، فلم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساساً نشاط منظم، بل لعب حسب قواعد[3].

وينطلق من هذا المفهوم للعقل إلى انتقاد العقل العربي المسلم لكونه تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء والتي يجعلها في مقابل الموضوعية وهو ما يجعلها نظرة اختزالية. يقول: " ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث

---

(١) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٢٤).
(٢) المرجع السابق (ص ٢٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٢٥).

للأشياء عن مكانها وموقعها من منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً. وهذا مقابل الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، ومن ثم في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص (المجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"[١].

ولذا فهو يدعو إلى تبني فكر أرسطو ومنهج الفارابي ويعتبره مؤسس العقلانية في الإسلام[٢] ويثني على ابن رشد الفيلسوف ويعظمه[٣]، ويثني على المعتزلة ويعتبرهم أصحاب رؤية عالمية في الفكر الإسلامي[٤]، وفي المقابل يلمز أهل السنة والمنهج السلفي بعبارات منها: النصيون، أصحاب سلطة الماضي وسلطة العادة، المقلدون..[٥].

والعقل العربي المسلم الذي أقام الحضارة الإسلامية التي سادت معظم أرجاء المعمورة لأكثر من عشرة قرون موسوم -عند الجابري- بأنه عقل مستقيل[٦] لم يبذل عبر تاريخه أي جهد لفهم النظام الطبيعي المحيط به فهماً موضوعياً دون إسقاط ذاته على موضوع دراسته. متجاهلاً المساهمات العلمية الرائدة التي قدمها العقل العربي

---

(١) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٣١).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٣٨٤).
(٣) انظر: بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري ص(٣٢٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٧٧).
(٥) انظر: المرجع السابق ص (١٣٣، ٥٣، ٥٦٢).
(٦) تولى نقد مقولة (العقل المستقيل) التي وصم بها الجابري العقل العربي والإسلامي بالمنهجية ذاتها جورج طرابيشي في كتابه (العقل المستقيل في الإسلام) ضمن سلسلته النقدية: نقد نقد العقل العربي.

المسلم في تطوير الدراسات والعلوم الطبيعية والتي كانت الأساس الذي انطلقت من الثورة العلمية الحديثة في الغرب -كما يعترف بذلك المنصفون منهم[(١)]- غير أن الجابري -تبعاً لبعض المستشرقين- يصور دور العقل في هذا السياق بالناقل لعلوم الإغريق والحافظ لها من الضياع حتى تسلمها الغرب مرة ثانية وتابع مهمة التطوير العلمي[(٢)].

إن ما يعيبه الجابري على العقل العربي يرجع إلى احتفاظه بأحكام قيمية كلية واستسلامه للوحي وانقياده لمقتضاه، ورفضه أن تختزل بنيته إلى مجموعة أحكام تجريبية، أي إلى عقل وضعي كما هي حال العقل الغربي المعاصر، الذي يعتمده الجابري أساساً ومرجعاً لنقد العقل العربي. حيث يقول: " العقل في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فهو في نفس الوقت عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبر، أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوربية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك النظام، أو القوة المدركة "[(٣)].

ولذا فالحل للخروج من مأزق الانحطاط الذي يعيشه العقل العربي المعاصر -في نظر الجابري- يكمن في تدشين عصر تدوين جديد يضمن " تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرر أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج/ السلف وآليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد "[(٤)].

ويعني بنموذج السلف: ماضي العقل أي: الفكر العربي الإسلامي، أو الحاضر

---

(١) انظر على سبيل المثال: شمس العرب تسطع على الغرب، للمستشرقة الألمانية (زيغريد هونكه).
(٢) انظر: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (٥٧-٦٠).
(٣) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٣١).
(٤) إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (٥٧).

الأوربي الغربي -إبان عصر النهضة- الذي تم تجاوزه، وكلاهما في نظر الجابري يغذيان عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي ويصرفانه عن مواجهة الواقع لما يحويانه من إشكاليات ماورائية تكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل، ولما يتضمنانه من مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل فتغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها وهو -هنا- الخطاب العربي المعاصر.

ثم يعود الجابري مرة أخرى ليقترح الحل وهو استلهام معنويات السلفية لكن بمضمون ليبرالي تحديثي يراعي اعتبار الفوارق الزمنية واختلاف العصور وما ينتج عن ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل وطبيعة الحلول[1].

ويقابل الجابري العقل العربي الإسلامي بالعقل الغربي من حيث بنية الفكر في كل منهما، فالعقل الغربي قائم على ثنائية (العقل والطبيعة) مستبعداً فكرة (الإله) أو أية قوة أخرى مفارقة، بينما العقل العربي الإسلامي قائم على ثنائية (الله والإنسان) مستبعداً (الطبيعة) التي " لا بد من تسجيل غيابها النسبي لربما بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني - الأوروبي، ليس هذا وحسب، بل يمكن القول أن الدور الذي تقوم به فكرة الله في العقل اليوناني - الأوروبي، تقوم به الطبيعة في الفكر العربي، دور الوسيط أو القنطرة. في الفكر اليوناني - الأوروبي توظف فكرة الله من أجل تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة، من أجل إضفاء المصداقية على المعرفة العقلية، أي جعلها يقينية. أما في العقل العربي كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة هي التي تقوم بدور المعين للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته "[2].

---

(١) انظر: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص ١٠٨).
(٢) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٢٩) "بتصرف يسير".

وهذه مغالطة ظاهرة في حق العقل العربي الإسلامي الذي لم يستبعد الطبيعة، وإنما جاء الدين بالأمر بعمارة الأرض والتفكر في آلاء الله وآياته، بل جعل الإنسان خليفة الله في أرضه يسعى في عمارتها ويستمتع بما سخره الله له من طيباتها.

وإنما يكمن الفارق بين الفكر الغربي والليبرالي العربي التابع له وبين الفكر الإسلامي الأصيل في هذا المجال في تحديد الغاية الأولى والهدف الأساس الذي يجب أن تسخر له جميع الطاقات وتوظف لتحقيقه.

ففي الفكر الغربي ومن يتبع له تمثل عمارة الأرض وإقامة الحضارة -بالمفهوم المادي- الغاية الأساس والهدف المركزي، بينما هي في الفكر الإسلامي تحقيق عبادة الله وتوحيده. والأول يقوم على (مركزية الإنسان) مقابل (مركزية الله) لدى الفريق الثاني. ويقوم أيضاً على (مركزية الحياة الدنيا) مقابل (مركزية الحياة الآخرة) لدى الفريق الثاني.

ومن ثم فالنظرة نظرتان والمنهج منهجان والاتجاه اتجاهان، النظرة المدنية أو الاتجاه المدني والنظرة الشرعية أو الاتجاه الشرعي.

فالاتجاه المدني يرى أن وظيفة خلق الإنسان هي عمارة الأرض؛ والحضارة وكل ما سوى ذلك وسيلة لها، فالوحي والشرائع والعبادات إنما هي وسائل لتحقيق العمارة والحضارة والمدنية، فالعمارة هي الغاية الجوهرية والأولوية الرئيسية للإنسان، وبناءً على ذلك اشتغل هذا الخطاب بقضية التمدن وتوجيه المعطيات الأخرى كافة إليها والتسامح في كل ما سواها، ومن ثم تقييم المجتمعات والثقافات والشخصيات بحسب منزلتها في هذه المدنية الدنيوية.

يقول رفيق حبيب: "وفي الغرب، كانت التوجهات العلمانية هي السبيل الحقيقي لفتح باب التقدم، لأن تنحية الدين جانباً عن السياسة أولاً، ثم عن الاقتصاد والعلم

والتكنولوجيا، ثم عن الاجتماع، وأخيراً عن الحياة، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى العقل الحر حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقاً لمبدأ اللذة. وبدون التوجه العلماني كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير "[1].

ولذا يقول ابن تيمية عن أضراب هؤلاء: "فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها لتسلم عن النقص والفساد، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلهية وتكذيب الأحاديث النبوية"[2].

و(المدنية) بحسب هذا الاتجاه مفهوم شامل يدخل فيها كل ما يدفع باتجاه تحقيق الرفاه البشري وسعادة الجنس الإنساني في ميادين الحياة الدنيوية كافة، والتقدم في العلوم الفلسفية والإنسانية والطبيعية والفنون، ونحوها.

أما الاتجاه الثاني وهو الاتجاه الشرعي فيرى أن وظيفة الإنسان هي (العبودية) بمعنى أن الله خلق الإنسان وأرسل الرسل وأنزل الكتب لتدل الناس على الله وتدعوهم إلى توحيده وعبادته، وبيان دقائق ما ينبغي له سبحانه وما لا ينبغي في معاملته جل وعلا، وبيان قواعد تنظيم حقوق العباد، وأن كل ما في هذه الدنيا إنما هو متاع ولعب ولهو، فيجب أن يستعان بما يحتاج منها على عبودية الله، وكل ما لم يعن على عبودية الله من أمور الدنيا، إن كان معارضاً لها فمحرم، وإن كان محايداً فمباح وتدور درجة حكمه بحسب الباعث إليه، وتكون أهميته مهما علت تابعة للهدف والغاية الرئيسة وهي عبودية الله تعالى.

وهذه الحقيقة جاءت محكمة جلية في كتاب الله سبحانه وتعالى الذي لم يجعل

---

(١) المقدس والحرية، رفيق حبيب (ص١٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٧/ ١٠٦).

هذه القضية عائمة أو محتملة أو نسبية، بل حسمها بشكل يقيني واضح صريح وكشف الغاية من خلق الإنسان بلغة حاصرة فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقال سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [البينة: ٥].

وبين سبحانه أنه إنما بدأ خلق الإنسان في هذه الدنيا ثم بعثه بعد موته ليحاسبه على هذه الغاية وهي القيام بالعبودية كما قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤].

وفي كثير من المواضع ينبه سبحانه وتعالى بين ثنايا الآيات إلى أن وظيفة الخلق وغايته إنما هي ابتلاء الناس في هذه العبودية كما قال سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢].

وحسن العمل في هذه الآية ونظائرها هو الإيمان والعمل الصالح على حسب درجاته الشرعية، ولو كانت عمارة الأرض بالحضارة والتمدن والعلوم الدنيوية هي المقصود الأول بحسن العمل لما أرسل الله الرسل في التاريخ البشري أصلاً، لأن الله سبحانه قد أثبت تميز تلك الأمم أصلاً في عمارة الأرض وعمق علمها بالدنيا، كما قال تعالى عن الأمم السابقة: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩]، وقال عن علمهم المدني: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧].

وبين سبحانه وتعالى وظيفة النبوات والكتب السماوية والشرائع وأنها كلها تهدف لتأكيد عبادة الله والاستعداد للحياة المستقبلية بعد الموت، وليست المنافسة العالمية في المدنية والحضارة الدنيوية، كما قال تعالى عن وظيفة الرسل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [النحل: ٣٦]. الآية وذكر سبحانه السؤال الإلهي عن تحقيق هذه الغاية فقال سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠].

وغير ذلك كثير، من محكمات الوحي التي كشفت بشكل حاسم غاية خلق الإنسان ووظيفته في هذه الحياة وعلاقته بالكون وما فيه[١].

وخلافاً للجابري؛ فإن العقل العربي المسلم بمفهومه الصحيح تشكل إثر نزول الوحي على رسول الله ﷺ، وكانت بعثة النبي ﷺ نقطة تحول للعقل العربي الجاهلي إلى عقل إسلامي، يستضيء بنور الوحي، ويقوم بواجب عمارة الأرض، جاعلاً من ذلك عبادة وقربة إلى الله تعالى، فقام المسلمون بواجب الامتثال واقتحموا مجالات العلم والمعرفة لا يجدون في ذلك تعارضاً مع دينهم بل هو مقتضى تدينهم[٢]. فحازوا قصب السبق في التقدم والمدنية حتى دب الضعف في تمسك المسلمين بدينهم وظهرت البدع والخرافات واتسع الخلاف بين المسلمين وكان السبب الأبرز لذلك استيراد ثقافة اليونان وفلسفاتهم، والتي لم تنعم بنور الوحي ولم تستضئ بسناء الرسالة، فتزعزعت ثقة المسلمين بدينهم وانحط شأن العقل في حياتهم، وعاد الأمر سجالاً؛ فعندما تقوى ثقة المسلمين بدينهم ويتأكد تمسكهم به يتحرر العقل وينشط في أداء مهمته من الإبداع والابتكار والاجتهاد، وبقدر ضعف هذا التمسك بالدين يعود إلى العقل ضعفه وتبعيته وتنتشر ثقافة التقليد وتخبو فيه جذوة الإبداع وتتسع دائرة الخرافة والدجل.

إذاً فالعقل العربي الإسلامي لم يتكون في عصر التدوين الذي امتدت خيوطه "إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، ومن ثم مظهراً أساسياً من مظاهرها" كما يقول الجابري[٣]. وإنما تشكل في عصر النبوة كما سبق آنفاً.

---

(١) ينظر في هذه المسألة: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران (كامل الكتاب).

(٢) ذكر د. سالم يفوت أمثلة على هذا في مسائل الجبر الحسابي وعلم الفلك والطب والميكانيكا، في كتابه مكانة العلم في الثقافة العربية (ص ١١-٢٠).

(٣) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٦٢).

والجابري وإن كان نقده موجهاً في ظاهره للعقل العربي فهو في حقيقته نقد للعقل الإسلامي، حيث كان اشتغاله محصوراً في فحص أدوات التفكير وآليات الإنتاج المعرفي في فروع الثقافة الإسلامية والتي تتمحور حول الكتاب والسنة. وأما العقل العربي فهو بعيد عن هذا المجال بل هو الواقع الجاهلي الذي جاء الإسلام بتعديله وتغييره، فمصطلح العقل العربي لم يتشكل في عهد النبوة أو عصر التدوين ولا في العصور المتتابعة للدولة الإسلامية إلا على اعتبار انقراضه وذوبانه في العقل الإسلامي، وهو الأمر الذي يُنازع فيه الجابري من قبل جورج طرابيشي باعتبار أنه إلغاء لأثر الدين النصراني وفكره في العقل العربي[1]، وتبقى الحقيقة التي يغالط فيها الجابري وأضرابه وهي أن العقل العربي بفصله عن الإسلامي لم يوجد إلا في حقبتين هما: الحقبة الجاهلية قبل ظهور الإسلام وحقبة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية حيث ظهرت القومية العربية التي أقصت الإسلام رسمياً في دولها الثورية وكتاباتها المؤسسة لها التي لا تعترف بالإسلام إلا باعتباره جزءاً صغيراً من أجزاء المنظومة الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية[2].

وأما العقل المعاصر (المستقيل) -عند الجابري- فما هو إلا امتداد للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، ونتاج لجهود المؤسسات التعليمية والتثقيفية والسياسية التي ارتأت أن تعيد بناء العقل المعاصر عبر عمليات استرجاع غير منهجي للتراث العربي والإسلامي أو استعارة غير نقدية للثقافة الغربية السائدة.

---

(١) خصص جورج طرابيشي لهذه القضية جزءاً كبيراً من المجلد الأول (نظرية العقل العربي) في سلسلته: (نقد نقد العقل العربي). إضافة إلى رسالة صغيرة أسماها (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام).

(٢) انظر في هذه المسألة: كتاب العقل العربي، المسكوت عنه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي، محمد الصوياني (ص ٤٩٢ وما بعدها).

إنه العقل الذي عجز عن المحافظة على المرتبة العلية التي رفعه إليها القرآن الكريم وهدي النبي الكريم ﷺ، فتخلى أولاً عن القيم السامية الرفيعة التي ميزت الأجيال المسلمة التي ضربت أمثلة رائعة في العدل والتسامح ومقاومة التسلط والجبروت وتحرير الإنسان من قيود الوهم والهوى والضلال، وتخلى بعد ذلك عن مهمة البحث المنهجي، وتطوير العلوم والمعارف، لينكفئ على ذاته، وينحصر في فضاء عروبته وقوميته، فيجتر ذكريات أمجاد تليدة، أو يتقمص النتاج الفكري والمحتوى القيمي لثقافات تشكلت خارج فضائه، وتكونت ضمن ظروفها التاريخية الخاصة بها، وتكاملت رؤاها الكلية للوجود استجابة لمفاهيم مغايرة ومصادمة للوحي الإلهي[1].

إن العقل العربي المسلم في نظر الجابري هو المسؤول الأول عن فشل الحضارة الإسلامية، ولذا فلا بد من تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من التحديث أو الثورة إلى نقد العقل ذاته، أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخياً هذا التراث الذي ما زال جزءاً منا، نعيشه ونفكر من داخله " إن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي "[2]. وعملية النقد المطلوبة " تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة "[3].

ومن ثم فإن مشروع الجابري يظل يبحث في الإجابة عن السؤال التالي " كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة

---

(١) انظر : العقل والتجديد، لؤي الصافي. بحث ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (٥٩-٦١).

(٢) الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، د. محمد عابد الجابري (ص١٩١).

(٣) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٥).

الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية "[1].

وهو ما يدعو إليه محمد أركون عندما ينادي بصراحة إلى ممارسة علمانية للإسلام تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية وفتح الباب أمام حرية التأويل[2].

وهذا النقد ليس بهدف تلمس الحقيقة والبحث عنها لكونه يميل إلى الثالث المرفوع[3] في الإجابة عن الأسئلة الجوهرية، وإنما بهدف زحزحة الثقة في الفهم المستقر عند المسلمين لدينهم. يقول: " نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً "[4].

ومن هنا يفهم ثناء أركون الجم على جيل المفكرين الليبراليين الأوائل - سلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين - باعتبارهم " قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة "[5]. وشكلوا أول محاولة بتجاوز " النظرة الأسطورية تجاه أصول الإسلام ونادوا بمبادئ الديمقراطية والعلمنة "[6].

---

(١) نحن والتراث، د. محمد عابد الجابري (ص ٥٢-٥٣).
(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢٩٤-٢٩٨).
(٣) يقصد أركون بهذا المصطلح الحالة الثالثة التي لا تكون نفياً ولا إثباتاً. أي: نفي الأمرين. أو بعبارة أوضح مجرد إثارة الشك دون أن يكون ذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة، لأنه في واقع الأمر لا حقيقة يركن إليها في نظر أركون.
(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٥٨).
(٥) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص ١٦).
(٦) انظر: حوار مع أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨-٦٩ (أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩م) (ص ٦٨-٦٩).

من خلال ما تقدم يمكن تلخيص الموقف الليبرالي العربي من العقل من خلال طرحه لثنائية العقل والنقل في هذه المسائل، والتي يطول استقصاؤها، وتلوح شواهدها في جل كتبهم ومقالاتهم وحواراتهم ومؤتمراتهم، في المعالم التالية:

- جعل العقل مصدراً مستقلاً للتلقي.

- تقديم العقل على النص عند شبهة التعارض.

- إخضاع النص للعقل في القبول والتفسير والفهم.

- إخضاع النص للواقع في القبول والتفسير والفهم.

- الجرأة على الخوض بواسطة العقل في أمور ليست في قدرته واختصاصه كعلم الغيب، والتشريع. وعدم توقير ما ورد من ذلك بطريق الوحي بإنكارها أو تكذيبها أو التشكيك فيها.

- التهكم بأهل السنة المعظمين لفهم السلف بدعوى عدم عقلانيتهم.

- الترويج للمذهب العقلاني الغربي وإسناد فضل النهضة والتنوير في أوروبا إليه والمطالبة المتكررة بجعله النموذج الأوحد لمن رام النهضة والحضارة.

- الترويج للفرق والمذاهب العقلانية -قديماً وحديثاً- وتمجيدها، والتأسي على عدم ظهورها، والعمل على إحيائها.

وبهذا يتضح أن للعقل البشري في الفكر الليبرالي مساحة لا تخرج عن ميول النفس وهواها، فالعقل المجرد هو ميزان معرفة الحقيقة دون حاجة إلى مصادر أخرى، وبما أن العقول مختلفة فإن الحقائق ستختلف. وبما أن الأهواء متعددة فالواقع لابد أن يكون مسايراً لها.

وكما أن النفس مستهدفة بالتحرر من كل مؤثر خارجي؛ فالعقل أيضاً مستهدف بالتحرر من كل قيد، وهو لذلك مقدم على أي نص مقدس أو غير مقدس وهو ما يسمونه (قوة إعمال العقل).

وينبني على هذا أن أي مؤثرات على النفس أو العقل هي عقبات وعوائق - وإن سميت ثوابت ومسلمات- ولهذا لا بد من إزاحتها عن طريق النفس والعقل، فليس في الفكر الليبرالي ثوابت ومسلمات سوى ما يستمد من قوانين النفس ومسلمات العقل، وتلك المسلمات ثبت أنها لا تثبت أبداً وإنما هي في تطور وتغير بحسب ميول الإنسان وتحول رغباته[1].

ولذا فإن عادل ظاهر يعيب على الحركات الإسلامية المعاصرة إغراقها في اللامعقول والتي من حالاتها: اتفاقهم على كون الإنسان عاجزاً عن اختيار النظام الصالح لحياته بدون توجيه إلهي[2].

ولا غرو فالليبرالية تفترض أن كل إنسان خلق عاقلاً، يستطيع إحسان التصرف وله كامل الحق في أن ينظم حياته كما يشاء، فجوهر الحرية الليبرالية كما يقول جون ستيوارت مل هو: "إطلاق العنان للناس ليحققوا خيرهم بالطرق التي يرونها، طالما لا يحاولون حرمان الغير من مصالحهم، أو لا يعوقون جهودهم لتحقيق تلك المصالح، فكل فرد يُعد أصلح رقيب على ثروته الخاصة، سواء أكانت هذه الثروة جسمانية أم فكرية أم روحية"[3].

ويبقى السؤال القائم هل نجح التيار العقلاني الليبرالي في تحقيق أهدافه التي وضعها رواده وقادته؟، وما زال يقفو أثرهم أبناء وأحفاد، وجدوا آباءهم على أمة فهم على آثارهم مقتدون.

والجواب بأن ذلك لم يتحقق، بل فشل فشلاً ذريعاً، بشهادة أرباب هذا التيار

---

(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز كامل.
(٢) اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، عادل ظاهر (ص ٥٣).
(٣) عن الحرية، جون ستيوارت مل (ص ٨٧).

أنفسهم، وذلك للأسباب التالية[1]:

- لم يدرك أتباع هذا التيار الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهور العقلانية الليبرالية في أوروبا والظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي رافقت ظهورها، بل غاية جهدهم اقتباس الأفكار الأوروبية واستيرادها ومحاولة تطبيقها في الواقع الإسلامي والعربي دون مراعاة اختلاف البيئتين دينياً واجتماعياً، فجاءت مسخاً مشوهاً لم تسعف محاولات إخفاء تشوهاته في جعله واقعاً مقبولاً في فهم وتحليل القضايا والمشكلات التي واجهتها مجتمعاتهم ووضع الحلول المناسبة لها بمنهجية سليمة موضوعية.

- غابت عن هؤلاء المتنورين العقلانيين الليبراليين الروح النقدية لما اقتبسوه، فقلدوا الغرب تقليداً أعمى. وتبنوا الأفكار والمبادئ والقيم الغربية، وتحمسوا لها، ودافعوا عنها، فعادوا الدين واستهانوا به، واعتبروا الرفاهية الفردية معياراً لقياس التقدم والتطور. ونادوا بالحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة في وقت كان المطلوب عكس ذلك لتحقيق التنمية الاقتصادية العربية، وعملوا على تحرير المرأة حتى تصبح نسخة عن المرأة الغربية، وقلدوا البرلمانات الغربية كما هي، دون مراعاة لظروفهم وأحوالهم وخصائصهم. وثاروا على القديم من تراث المسلمين لمجرد أنه قديم مع قبولهم لقديم الغرب الذي لم يعد في بيئته إلا مجرد تاريخ تم تجاوزه.

- قامت الدعوة العقلانية في الغرب على تحرير العقل من وصاية الكنيسة، وجعلت من القيم السائدة -آنذاك- قيماً علمانية أي قيماً اجتماعية مدنية خاضعة

---

(١) انظر: تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، د. علي محافظة. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية (ص٢٤٠-٢٤١). اغتيال العقل، برهان غليون (٢٢٣-٢٣٨). حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية، جلال أمين، بحث ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (٨٥-٨٧).

للعقل ومستمدة منه وذلك بتعقيلها والبحث لها عن مسوغات عقلانية. ولم تمنع العقلنة الغربيين من التأكيد أن هويتهم هي هوية يهودية - نصرانية، بل تم النص عليها في دساتيرهم[1]، أما التيار العقلاني الليبرالي فقد تبنى العقلانية الغربية المتطرفة الملحدة، التي تعادي الدين أو تهمشه على الأقل.

- لقد نشأت العقلانية الغربية لتحرير العقل من النقل، فرفضت التقليد رفضاً باتاً وفتحت أمام العقل آفاقاً واسعة لا حدود لها من الحرية والبحث. أما العقلانية الليبرالية العربية فقد تمسكت بمبادئ وقيم العقلانية الغربية وقلدتها تقليداً أعمى، فكانت نوعاً من السلفية الفكرية والتبعية الثقافية. ولم يقدم العقلانيون الليبراليون العرب نتاجاً فكرياً أصيلاً نابعاً من فهمهم للعقلانية الليبرالية في الواقع العربي الذي عاشوه بمشكلاته.

- ينتمي معظم العقلانيين الليبراليين العرب إلى ثقافات متعددة وفئات متميزة اجتماعياً يجمعها الانتقاص من قدر الدين، بينما المجتمع الذي يعيشون فيه وينظِّرون لحل مشكلاته متعلق بدينه وتراثه. أي أن العقلانية الليبرالية كانت حليفة للغرب المستعمر أو مرتبطة بالسوق الغربية أو بالمؤسسات المشبوهة -الرسمية وغير الرسمية-، وهو ما جعل تأثير هذا التيار محدوداً ومقصوراً على فئات اجتماعية معينة لا تمثل المجتمع بأكمله. ويتوقف تأثيرها على مدى دعمها من قبل تلك المؤسسات سياسياً واقتصادياً وإعلامياً.

بقي أن أشير إلى شهادة نابعة من الاتجاه ذاته تحمل العقلانية العربية مسؤولية الإخفاق العربي في الواقع المعاصر، حيث يسجل برهان غليون -خلافاً للطرح العلماني والقومي- شهادته المتمثلة في: " أن أسباب الإخفاق العربي اليوم في التحرر

(١) تنص أغلب دساتير الدول الغربية على أن ديانة الدولة الرسمية هي المسيحية، وتشترط في رئيس الدولة أن يكون مسيحياً. ومن تلك الدول الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وفرنسا.

والنهضة والانطلاق الروحي والفكري ليس المحافظة الدينية، ولكن بالعكس العقلانية العربية. فهي الإيديولوجيا السائدة والموجهة منذ (ق ١٩) حتى اليوم، وهي التي بقيت في السلطة واستخدمت الدين سياسياً وأخضعته لمصالحها، ولم يحدث أن استولى الدين على السلطة ووجه نمو المجتمع. . . فسبب الفشل في التحرر العقلي العربي هو بالضبط التركيز على العقل بدل النقل، أي: على النخبة بدل المجتمع، والإيديولوجيا بدل الثقافة، وهذا يحكم كل السياسات الثقافية العربية منذ النهضة "[١].

موقف الليبرالية من الاجتهاد:

هذه الصورة الجلية لموقف الليبرالية العربية من العقل وحكمها له بالأولوية المطلقة، وإعلاء صدارته في مقابل الوحي الإلهي ونصوصه القطعية من الكتاب والسنة، تقود إلى منهجية محسومة لدى هذا التيار في التعامل مع النص الشرعي وذلك بفتح باب الاجتهاد، وجعله طليقاً من أي شرط، وعقلنة معاني النص الشرعي عن طريق تأويله بشكل مطلق متحرر من كل قيد أو ضابط، وهذا الاجتهاد -وفق المفهوم المذكور- يهدف إلى استنباط تشريعات واعتقادات تساير الواقع، ولا تصادم العقل الحديث المتحرر من جميع العوائق، والمتمرد على كل أنواع الوصاية الخارجية التي لا يكون مصدرها ذات الإنسان وحريته الفردية.

والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد تستدعي مناقشة هذا المفهوم من الناحية الشرعية المستقرة عند علماء المسلمين، والضوابط المتفق عليها في هذا الشأن، وما يتبعها من التطبيقات الفعلية للاجتهاد، والتي تمثلها بوضوح جهود علماء أصول الفقه من جهة التنظير والتأصيل، وجهود الفقهاء من جهة التنزيل والتطبيق، ثم عرض الموقف الليبرالي من هذا المفهوم ومدى الالتزام بضوابطه وشروطه، والمآلات المنطقية لتطبيقه

(١) مجتمع النخبة، برهان غليون (ص٥٩).

وفق هذه المنهجية التي وصل إليها أرباب هذا التيار في واقع الحال، والتي تؤول لا محالة إلى ابتداع نسخة جديدة من دين الإسلام -عقيدة وشريعة- لا يجمعها بالنسخة الموروثة من دين الإسلام والتي عليها المسلمون من زمن النبي ﷺ إلى عصرنا الحاضر سوى الاسم، ولا يمايزها عن مسلمات الفكر الغربي من عصر ما يعرف بالنهضة الأوربية إلى يومنا إلا اختلاف التسمية والعنوان.

وتنبعث أهمية الاجتهاد وضرورته، وتحري الصواب في تحرير مفهومه وتحديد ضوابطه؛ من كون الشريعة الإسلامية جاءت بتكليف الإنسان بجملة من العقائد والأحكام تصوراً وأمراً ونهياً، وترتب على هذا التكليف ثواب أو عقاب في الدار الآخرة.

وهذا التكليف هو من الله رحمة للعباد وتحقيقاً لمصالحهم العاجلة والآجلة، والتي تقصر وسائلهم الذاتية المحدودة عن تفصيلها، فجاء الوحي ممثلاً في النص الشرعي تبياناً لذلك، وكان الرسول ﷺ مفزعاً لكل ما استجد من تساؤل أو فعل لم يتبين صوابه من خطئه فكان الوحي يتنزل عليه قرآناً يتلى ونوراً يهدي للتي هي أقوم.

غير أن الوحي قد انقطع بموت النبي الخاتم ﷺ وأضحت نصوصه محصورة ومحددة، بينما أفعال الإنسان ومستجدات الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية لم تتوقف بل هي في تجدد على الدوام، وهو ما يعبر عنه بـ(تناهي النص الشرعي دون تناهي وقائع البشر) ومن ثم تظل مسائل متجددة لم يرد في شأنها نص فتبقى الحاجة قائمة للاجتهاد في طلب الحكم الشرعي لهذه النوازل.

من جهة ثانية ليست كل النصوص قطعية الدلالة، بل فيها المحكم والمتشابه وفيها القطعي والظني في دلالته، بل في نصوص السنة خاصة ما لا يقطع بثبوته من حيث اختلاف النقاد في صحة الحديث من عدمها. فتبقى الحاجة قائمة للاجتهاد في تحديد المعنى المراد من النص، وللتحقق من ثبوت النص عن المعصوم ﷺ.

والمسلم المؤمن بوجوب خضوع حياته كلها لأمر الله امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام: ١٦٢] تبقى حاجته ماسة إلى معرفة مقتضى الحكم الشرعي ومقتضى مراد الله فيما يعمل ويذر، ومن أفعال الإنسان ووقائع الحياة مسائل لم يجد لها جواباً صريحاً في نصوص الوحي إما لعدم وجود نص قاطع من حيث الأصل، أو وجود نص لكن دلالته لم تصل لدرجة القطع واليقين، عندها لا بد أن يلجأ إلى وسيلة تضمن له إجابة شافية لمشكلته لا تخرج في عمومها عن مضمون الكتاب والسنة الذي أصبح ملتزماً بحكم -تدينه- بأحكامهما فعلاً وتركاً في مجالات الحياة المختلفة المتعلقة بالعقيدة والشريعة والسلوك والمفاهيم.

يقول الشهرستاني: " وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، وهو ما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لايتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد. ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع "(١).

ومن هنا برزت قضية الاجتهاد الذي وسيلته العقل البشري باعتباره باحثاً عن الحكم الشرعي في ضفاف الدليل النقلي، وليس مخترعاً له مهما ترددت نتيجة بحثه بين اليقين والظن، إذا العبرة في الحكم الشرعي غلبة الظن دون شرطية اليقين(٢) الذي قد يكون متعذراً في جملة من الأحكام الشرعية؛ لاختلاف نظر المجتهدين في تحديد الحكم الشرعي، وتنوع مدارك العلماء العقلية وعلومهم النقلية، وتباين ملكات المجتهدين في التوفيق بين العقل والنقل، على اعتبار أن العقل غريزة فطرية في

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ٢٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣١٢-٣١٤).

الإنسان يستطيع أن يميز بها -في الجملة- بين الحق والباطل في المعتقدات، والصواب والخطأ في الأقوال والأفعال.

فـ "الله جل ثناؤه منَّ على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة"[1]. إذ إن من طبيعة العقل في الإسلام عدم الجمود على مجرد التلقي والتقليد بل يتجاوز ذلك إلى التفكير فيما يتلقاه من الأدلة الشرعية فيستدل ويستنتج، ويستقرئ ويحلل، وينقد ويوازن، وليس لأي فكر أو اجتهاد قبول بغير برهان ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

والاجتهاد يعرَّف في اللغة بأنه: افتعال من جهد يجهد، مأخوذ من الجهد والجهد -بفتح الجيم وضمها- بمعنى: الطاقة والمشقة. والاجتهاد: بذل الوسع والمجهود في إدراك المقصود ونيله[2].

ويعرفه الأصوليون بتعريفات متعددة تعود على " استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل حكم شرعي "[3]. وقد اختار له مجمع الفقه الإسلامي التعريف التالي: " بذل الجهد في طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشريعة "[4].

وقد أجمعت الأمة[5] على مشروعية الاجتهاد وديمومته بشروطه، وعمدتهم في

---

(١) الرسالة، للشافعي (ص ٥٠١).

(٢) انظر: مجمل اللغة، ابن فارس (١/ ٢٠٠)، والصحاح، الجوهري (٢/ ٤٦١)، والكليات، للكفوي (٤٥).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٨/ ٥٨٧)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، الأصفهاني (٣/ ٢٨٨)، روضة الناظر، ابن قدامة (ص ٣١٩)، مراقي السعود إلى مراقي السعود، محمد الأمين الجكني (ص ٤٣٥).

(٤) مجلة المجمع الفقهي، رابطة العالم الإسلامي ط ٤، السنة الأولى ١٤٠٨هـ، العدد الأول (ص٢٠٩).

(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبدالبر (ص٣٥٨-٣٧٠)، المستصفى، الغزالي (ص ٥١٣-٥١٤)، والنووي في شرح صحيح مسلم (١٢/ ١٣).

ذلك قول الله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وحديث عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر "[١].

وما زال العلماء يُعمِلون الاجتهاد ويحتجون به من لدن الصحابة وحتى عصرنا الحاضر[٢] بل وجد في عهد النبي ﷺ، فقد قال معاذ رضي الله عنه: "أجتهد رأيي" وصوّبه النبي ﷺ[٣]. وقال ﷺ لعمرو بن العاص في بعض القضايا: احكم، فقال: أجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر[٤]. وفوّض ﷺ الحكم في بني قريظة إلى اجتهاد سعد بن معاذ رضي الله عنه وصوّبه[٥]. والأدلة في هذا الباب كثيرة مشهورة.

باب الاجتهاد لا يزال مفتوحاً وسيظل كذلك:

ولا يزال باب الاجتهاد مفتوحاً بضوابطه قائماً في كل زمان، ولا يخلو عصر من

---

(١) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم (٧٣٥٢) (١٣/ ٣٣٠ فتح)، مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ برقم (١٧١٦) (١٢/ ٢٠ نووي).

(٢) درس د. عبد الله الزايد أطوار الاجتهاد في مختلف العصور الإسلامية وما يتميز به كل عصر في بحث له بعنوان (أطوار الاجتهاد الفقهي) منشور في مجلة البحوث الإسلامية العدد ١٥، (ص ٨٨-١٣٨).

(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ (٣/ ٦٠٦) برقم (١٣٢٦)، وأبوداود في سننه، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٩/ ٣٦٨ عون) برقم (٣٥٨٧).

(٤) الحاكم في المستدرك (٤/ ٨٨) وقال صحيح الإسناد.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة برقم (٤١٢١) (٧/ ٤٧٥ فتح).

مجتهد؛ لقوله ﷺ (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله)[1]، ولأن الاجتهاد هو وسيلة صلاحية الشريعة لكل زمان ولكل مكان، ولو أغلق بابه لخرجت أفعال كثيرة لا نص فيها عن التشريع، ولأن الاجتهاد فرض كفاية، فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، وهو ممنوع[2].

ويعد الاجتهاد أحد نوعي الأدلة في الشريعة الإسلامية، فبينما يقوم النوع الأول على النص الشرعي فيما ورد فيه نص استقام به الاستدلال، يبقى النوع الثاني وهو ما لا نص فيه فمستنده الاجتهاد وبذل الوسع في طلب الحكم الشرعي استناداً إلى حِكَم الشريعة ومقاصدها وقواعدها الكلية.

ولذا فقد قسم بعض الباحثين[3] الاجتهاد باعتبار وظيفته إلى ثلاثة أقسام:

بياني: ينحصر دوره في فهم النص الشرعي، واستكناه مكنونه، وتوضيح غامضه، وتفسير مشكله، بتطبيق قواعد تفسير النصوص الشرعية.

قياسي: غايته إلحاق النوازل غير المنصوصة بالتي ورد فيها النص، بكل ما تقتضيه هذه العملية من استخراج العلل وسبرها وتقسيمها، واختبار قابليتها للتعدي، واستخراج وجه الشبه، واكتشاف إمكانية تطبيق حكم الأصل على الفرع.

إنشائي: مجاله ما لا نص فيه، إلا أن طبيعته مختلفة من جهة أن المجتهد ها

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة: باب قوله (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم) برقم (٣٥٤٤)، والترمذي في كتاب الفتن عن رسول الله: باب ما جاء في الأئمة المضلين برقم (٢١٥٥) كلاهما عن ثوبان، وأبو داود في كتاب الجهاد: باب في دوام الجهاد برقم (٢١٢٥) عن المغيرة بن شعبة.

(٢) يُرَاجَع: إرشاد الفحول، الشوكاني(/ ٢٥٣).

(٣) انظر: الاجتهاد عند الأصوليين من النظرية إلى التطبيق، رسالة ماجستير من إعداد أحمد غاوش (ص٤٤).

هنا يستدل بمصادر التشريع غير النصية من استحسان، واستصلاح، وتحكيم عرف وغيرها، من أجل التوصل إلى الحكم الشرعي الملائم للنازلة.

وقد قرر العلماء بوضوح مجالات الاجتهاد وشروط المجتهد كيلا لا تكون الديانة والشريعة كلأ مشاعاً، لكل أحد أن يرتع فيه، أو حماً مستباحاً يلجه كل جاهل أو حاقد أو مفسد.

فأما مجال الاجتهاد أو ما يسوغ فيه الاجتهاد فكل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، فإن مجيئها على هذا الوجه دليل الإذن بالاجتهاد فيها[١]. وقد جاءت على هذا النحو، ابتلاءً للعباد لينظر أيجتهدون في طلب الحق مبتعدين عن تأثير الشبهات والشهوات أم يقصرون في طلبه[٢].

بمعنى أن الاجتهاد السائغ ينحصر في دائرتين:

الأولى: دائرة النصوص غير القطعية أي النصوص الظنية، والاجتهاد في هذه الدائرة يتناول ثبوت النص، وتفسيره، وتنزيله على الوقائع.

والمجتهد في هذا يسترشد بالقواعد الأصولية والحديثية واللغوية ومقاصد الشريعة ومبادئها العامة.

الثانية: ما ليس فيه نص أصلاً، ويشمل القضايا والنوازل الحادثة، وعمل المجتهد سبر طرق الاجتهاد من قياس واستصحاب حال ومصلحة مرسلة شهد الشرع لنوعها أو جنسها، وغير ذلك من الأدلة وطرق الاجتهاد[٣].

---

(١) انظر للتمثيل على ذلك: الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة، محمد الأمين ولد عالي الشنقيطي (ص ١٠٣-١٠٤).

(٢) انظر: الرسالة، الشافعي (ص ٢٢) (مسألة رقم ٥٩).

(٣) انظر: الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة، محمد الأمين ولد عالي الشنقيطي (ص ١٠٥).

لأن في قواعد الإسلام وخصائص شريعته ما يفي بحاجة الناس في كل زمان ومكان من حيث ابتناؤها على ثوابت يقينية لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بدوام وجودها، ومتغيرات تكفل التقدم والتطور، وتستوعب كل جديد صالح من خلال الاجتهاد المنضبط المعتمد على مصادر التشريع المتنوعة.

وأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فهي المسائل التي ورد فيها النص بصورة قطعية كالصلوات الخمس والزكاة وصيام رمضان ونحوها، والمسائل العقدية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وهو ما يعبر عنه بـ(المعلوم من الدين بالضرورة)، وكذا لا يسوغ الاجتهاد في المسائل التي أجمعت عليها الأمة.

يقول الشيرازي: " فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين: أحدهما: ما علم من دين الرسول ﷺ ضرورة كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنى واللواط وشرب الخمر وغير ذلك، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو كافر...، والثاني: ما لم يعلم من دين الله عز وجل ولا عن رسوله ﷺ ضرورة، كالأحكام التي ثبتت بإجماع الصحابة، وفقهاء الأعصار، ولكنها لم تعلم من دين الرسول ﷺ ضرورة، فالحق من ذلك في واحد وهو ما أجمع الناس عليه "[1].

فالاجتهاد هو بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والنظر في علل النصوص ومقاصدها، ودراسة توفر الشروط والعلل في محل تنزيل الحكم الشرعي، ومن ثم هو محاولة عقلية بشرية لتنزيل النص على واقع الناس تمارس في ضوء الشرع.

ومن ثم فالاجتهاد ليس بمنأى عن الخطأ ولذا فهو محل للمراجعة والنقد والقبول والرد والتعديل وفق اعتبارات معينة بحسب الواقع والزمان، ما دام ملتزماً بضوابطه ومحققاً لشروطه.

---

(١) اللمع في أصول الفقه، لأبي اسحاق الشيرازي (ص٢٥٩).

وللاجتهاد ارتباط وثيق بمفهوم ثبات الشريعة وشمولها من حيث توقف النص الشرعي (الوحي) في مقابل تجدد الفعل البشري، وقيام الحاجة إلى إنزال الحكم الشرعي المستمد من دلالات النص الشرعي على مستجدات الأعمال والوقائع. لتتحقق هيمنة التشريع الإسلامي على مناحي الحياة وأزمانها كافة. ويكون الاجتهاد بهذا الاعتبار الأداة العملية الظاهرة لتحقيق شمول الشريعة وتعميم حكم النص، واستنباط الأحكام للمسائل التي لم يرد بخصوصها نص شرعي[1].

ومن هنا يتضح بأن الاجتهاد ليس بتشْريع للأحكام وإنشاء لها، والمجتهد ليس مشرِّعاً ومنشئاً للأحكام، وإنما تكمن وظيفة المجتهد في أن يبذل جهده في استخراج الحكم الشَّرعي من الدَّليل الشرعي، فوظيفة المجتهد الكشف والإبانة واستفراغ الجهد في تلمس الحكم الشرعي من دلالات النص الشرعي ومقاصد الشريعة وقواعدها العامة.

ولذا فقد وضع علماء الإسلام الربَّانيّون شروطاً وضوابط للاجتهاد، ومن يصح له أن يجتهد، حماية للشريعة والديانة من تأويل الغالين وتحريف المحرفين الذين يلحقون بالدين ما ليس منه، أو يخرجون من ثوابته ومحكماته ما لا يروق لهم، لأن فتح باب الاجتهاد دون ضابط أو شرط فتح لباب التقوُّل على الله بغير علم، وافتئات على الشَّريعة بغير دليل، إذ إن شريعة الإسلام محددة المعالم، ظاهرة السمات، لأصولها حرمة، ولضوابطها اعتبار، وقد تكفل الله بحفظها، المتضمن لثباتها وشمولها واستقرارها، فلا تملك طائفة أو جماعة فضلاً عن فرد أن يزيد في كتابها أو ينقص منه، ولا في سنة نبيها ﷺ ولا فيما نقل عنها من إجماعات واتفاقات، إذ إن في مخالفة ذلك وقوع في الإثم والخطيئة، والاجتهاد الذي يؤول إلى الخروج عن فحواها ممنوع ومحرم.

---

(١) ينظر للتوسع في هذه المسألة: كتاب الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني.

فالاجتهاد في الإسلام يتأسس على مجموعة من الضوابط والشروط جاءت مفصلة بوضوح في كتب أصول الفقه، ومن ذلك أن لكل حادثة حكماً شرعياً مستمداً من الدليل سواء أكان هذا الدليل مصرحاً به من الكتاب والسنة أم مستنبطاً من النص مثل القياس والاستصلاح والمقاصد... وغيرها على تفصيلات قد يحصل الاتفاق على بعضها وقد يقع الخلاف في بعضها الآخر.

فمن شروط الاجتهاد: أن لا يكون فيما ورد فيه نص صحيح صريح، قطعي الثبوت قطعي الدلالة. وهذا معنى القاعدة الأصولية المشهورة (لا اجتهاد مع ورود النص)[1]. والمقصود: لا اجتهاد في مواجهته ومعارضته لا في فهمه وفي الاستنباط منه.

كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه موصياً شريح القاضي: "ما استبان لك في كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن في كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك. وفي رواية زاد: فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح"[2].

ويقول ابن المبارك: "ليكن الذي تعتمدون عليه هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث"[3].

فمتى وجد النص الشرعي القطعي فليس ثمة مجال للاجتهاد خارج النص وجعله حاكماً عليه، يقول الشافعي: "أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد"[4].

(١) ترد هذه القاعدة بألفاظ متعددة، مثل (الاجتهاد مع النص محال) المستصفى (٢/ ٣٩١) ومثل (الاجتهاد مقصور على عدم النص) الفصول في الأصول (٢/ ٣١٧).

(٢) رواه الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه (١/ ٤٩١) باب ما روي عن الصحابة والتابعين في الحكم بالاجتهاد وطريق القياس رقم (٥٣٢، ٥٣٣). وفي الباب جملة آثار تؤدي المعنى نفسه.

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٨/ ١٦٥).

(٤) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/ ٢٣٩).

ويقول ابن تيمية: " معارضة أقوال الأنبياء بأقوال الرجال، وتقديم ذلك عليها هو من فعل المكذبين للرسل بل هو جماع كل كفر "[1].

ويقول أبو بكر الجصاص: " إذا ابتلوا بحادثة طلبوا حكمها من النص، ثم إذا عدموا النص نزعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوغون لأحد الاجتهاد واستعمال القياس مع النص "[2].

وفي ذلك يقول الغزالي رحمه الله تعالى: " والمجتَهد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي "[3].

ويقول الفخر الرازي رحمه الله تعالى: " المجتهد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع "[4].

ويقول الآمدي رحمه الله تعالى: " وأما ما فيه الاجتهاد: فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني "[5].

ويقول الشاطبي رحمه الله تعالى: " فأما القطعي: فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً "[6].

ويقول الزركشي رحمه الله تعالى: " الركن الثالث: المجتهد فيه، وهو كل حكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٥/ ٣٤٨).
(٢) الفصول في الأصول، لأبي بكر الجصاص (٢/ ٣١٩).
(٣) المستصفى، الغزالي (ص٤٨٢).
(٤) المحصول، من علم الأصول، فخر الدين الرازي (٣/ ٣٩).
(٥) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٤/ ١٧١).
(٦) الموافقات، الشاطبي (٥/ ١١٥).

شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي "[1].

وهذا ما نص عليه مجمع الفقه الإسلامي في قراره بشأن الاجتهاد عندما عدد ضوابطه فذكر منها: أن تراعى قاعدة أنه لا اجتهاد في مورد النص وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وإلا انهدمت أسس الشريعة[2].

ومن هذه النصوص ونحوها[3] يتضح أنها حصرت المُجتَهد فيه فيما ليس فيه دليل قاطع، وفي المقابل فإنها تمنع الاجتهاد فيما ورد فيه دليل قاطع.

ولذا كانت القاعدة المشهورة عند العلماء (لا اجتهاد مع النص)، أي لا اجتهاد يأتي بحكم يخالف ويعارض النص القطعي الدلالة، أما الاجتهاد في فهمه وتطبيقه والعمل به: فهو أمر مرغوب ومحبوب، وأقره النبي ﷺ حينما أمر الصحابة رضي الله عنهم بصلاة العصر في بني قريظة يوم الخندق في قوله ﷺ: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة) ودخل وقت العصر في الطريق قبل أن يصلوا، فاختلف الصحابة رضي الله عنهم في فهم النص والمراد منه.

فبعضهم أوله على الحث على الإسراع وليس ذات الصلاة هناك، ولذا صلى قبل أن يصل إلى بني قريظة.

وبعضهم التزم النص ولم ينقب عن مراده أو مفهومه، فامتنع عن الصلاة في الطريق، وصلى العصر بعد المغرب عندما وصل إلى بني قريظة.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٦/ ٢٢٧).

(٢) قرار المجمع الفقهي في دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥هـ بشأن الاجتهاد، مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، السنة الأولى ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، العدد الأول.

(٣) يراجع للمزيد: اللمع (ص٢٥٩)، والمعتمد في أصول الفقه، لابن الطيب (٢/ ٩٨٧)، وإرشاد الفحول (ص٢٥٢).

وعندما وصل النبي ﷺ وعرض الأمر عليه لم يعنف أحداً؛ إقراراً ورضاءً بهذا المنهج(١).

وهذا الضرب من الأحكام يقتصر دور المجتهد فيه على بيان معنى النص وتحقيق مناط تنزيله على الواقعة المحددة.

ومن شروط الاجتهاد أيضاً أن لا يكون في مسائل انعقد عليها الإجماع.

وقد عرف الإجماع بتعريفات كثيرة، لعل من أجمعها ما ذكره الخطيب البغدادي بقوله: " اعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وبقول وإقرار، وفعل وإقرار. فأما القول: فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم، بأن يقولوا كلهم: هذا حلال أو حرام. وأما الفعل: فهو أن يفعلوا كلهم الشيء، وأما القول والإقرار: فهو أن يقول بعضهم قولاً وينتشر في الباقي فيسكت عن مخالفته، وأما الفعل والإقرار: فهو أن يفعل بعضهم شيئاً ويتصل بالباقين فيسكتوا عن إنكاره. ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد، سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً. ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصرهم، أو لحق بهم من أهل العصر الذي بعدهم، وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة، كالتابعي إذا أدرك الصحابة في وقت حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد "(٢).

وإنما اشترط في الاجتهاد أن لايكون فيما انعقد فيه الإجماع، لكون الإجماع المعتبر

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب صلاة الخوف: باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء (٢/ ٥٠٦ فتح) برقم (٩٤٦)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير: باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين (١٢/ ١٣٩نووي) برقم (١٧٧٠) كلاهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وانظر كلام ابن حجر والنووي على الحديث ودلالاته.

(٢) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/ ١٧٠).

حجة[1] لا يجوز مخالفته باجتهاد أو بغيره، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] فقد توعد الله من اتبع غير سبيل المؤمنين وجعله بمنزلة من شاق الرسول ﷺ، وسبيل المؤمنين يتمثل فيما اتفقوا عليه من تفسير للقرآن والسنة قولاً وعملاً، وما استقر عليه اجتهادهم في مسائل الدين المختلفة، فمن خالفهم في شيء من ذلك فقد اتبع غير سبيلهم. كما قال ابن تيمية: " من خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً "[2].

ومما يدل على حجية الإجماع أيضاً قول النبي ﷺ: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة "[3] فإذا كان الله قد عصم الأمة أن تجتمع على ضلالة وخطأ، فما اجتمعت عليه فهو حق وصواب. فإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم[4].

وإنما قلنا الإجماع المعتبر لوجود تفصيلات في بعض صور الإجماع ليست محل اتفاق، فابن حزم -مثلاً- يقيده بإجماع الصحابة دون غيرهم[5]. والشافعي وأحمد يترددان في تصور إمكان العلم بوقوعه بعد عصر الصحابة وإن لم يمنعا من ذلك[6].

---

(١) ينظر في إثبات حجية الإجماع كتاب: حجية الإجماع، د. عدنان كامل السرميني (كامل الكتاب)، ومن أجمع من أورد أدلة حجية الإجماع ونقض شبهات المخالفين الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ١٥٥-١٦٩). وانظر: الإجماع، د. يعقوب الباحسين (٢١٣-٢٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ١٩٤).

(٣) الحديث رواه أحمد في المسند (٦/ ٣٩٦)، والترمذي في سننه، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٤/ ٤٦٦) حديث رقم (٢١٦٧)، وأبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها (١١/ ٢١٩ عون) حديث رقم (٤٢٤٥).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/ ١٠).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٤/ ٥٤٠، ٣٥٩).

(٦) انظر: جماع العلم، الشافعي (ص٥٤، ٥٨)، والبحر المحيط، الزركشي(٦/ ٣٨٣). وانظر: الإجماع، د. يعقوب الباحسين (٢٠١-٢١٣)

فيكون إجماع الصحابة وهو ما اتفقت الأمة على حجيته، كما حصل الاتفاق على حجية الإجماع فيما علم من الدين بالضرورة، ويكون إجماع الأمة في أي عصر من العصور حجة متى كان واقعاً لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على الخطأ كما في الحديث السالف.

يقول أبو بكر الجصاص: " إذا وجد نص أو إجماع سقط جواز الاجتهاد "[1].

والخلاف في حجية الإجماع خلاف شاذ، فأهل العلم متفقون على أن الإجماع حجة شرعية يجب اتباعها والمصير إليها، ولم يخالف في ذلك سوى شذوذ من المبتدعة كالخوارج، والنظَّام من المعتزلة، والإمامية من الشيعة[2].

وأما شروط المجتهد: فقد جمعها الغزالي رحمه الله بقوله: يشترط للمجتهد شرطان:

الشرط الأول: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه فقط وقبولها، وليس شرطاً لصحة الاجتهاد، فلو كان فاسقاً واجتهد لنفسه صح.

الشرط الثاني: وهو الأساسي للاجتهاد: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وهذا يكون بمعرفة المدارك المثمرة للأحكام ومعرفة كيفية الاستثمار ويكون ذلك كله بمعرفة علوم ثمانية هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو القياس ومعرفة أصول الفقه واللغة والنحو والناسخ والمنسوخ ومصطلح الحديث[3].

على أنه ليس المقصود بمعرفة هذه العلوم تمام الإحاطة بها جميعاً عن ظهر قلب بل معرفة ما يحتاجه منها في المسألة محل الاجتهاد.

---

(١) الفصول في الأصول، لأبي بكر الجصاص (٣/ ٣٤٦).

(٢) انظر: التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض الشهراني (٣/ ١٤٩) حيث وثق هذا الاتفاق من مراجع المذاهب المعتمدة.

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (٢/ ٣٥٠-٣٥٢)، اللمع في أصول الفقه، للشيرازي (ص٢٥٤)، الواضح في أصول الفقه، محمد الأشقر (ص٤٧٨-٤٧٩).

فمن الشروط التي لا يجوز لأي أحد أن يخوض في باب الاجتهاد دون تمكنه منها، أن يكون عارفاً بلغة العرب لكون القرآن والسنة إنما وردتا بحسب لغة العرب ويتعذر الإخبار عن مراد الله ورسوله من كلامهما دون معرفة لغة العرب ومقاصدها " فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب "[(١)].

ولذا فمن الخطأ -بحسب الشاطبي- حمل معاني القرآن بحسب معطى العقل من الفهم، لا بحسب وضع اللغة في أصل لسانها. وسبب ذلك أن بعض الناظرين في القرآن لا يسلكون في الاستنباط من القرآن مسلك لغة العرب في تقرير معانيها ومنزعها في خطابها ولا يدركون أنواعه وخصائصه.. فيقعون بذلك في فساد كبير ويخرجون عن مقصود الشارع[(٢)].

وإهمال هذا الشرط في المجتهد يؤول إلى القول في الشريعة بغير علم وتغييرها وتبديلها، ويتضح بهذا أن إدراك سعة لسان العرب سبب في إدراك سعة هذه الشريعة ولهذا كان اشتراط العلم بلغة العرب من أعظم شروط الاجتهاد إذ بمعرفة لغة العرب يتحقق للمجتهد فهم خطاب الشارع فيميز بين العام الذي يراد به ظاهره، والعام الذي يراد به الخاص، ويستدل على ذلك بالسياق، فأول الكلام ينبئ عن آخره وآخره عن أوله. فالعرب تعرف مراد المتكلم تارة بالمعنى وتارة بالإشارة وتعرف المعاني الكثيرة من الاسم الواحد، وتطلق الأسماء الكثيرة على الشيء الواحد، وبمعرفة لغة العرب يدرك المجتهد دلالات الألفاظ فيعرف المجمل من المطلق من المقيد، واستنباط المعاني من الألفاظ للقياس عليها[(٣)].

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/ ١٠٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٩).

(٣) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص٢٤١، ٢٤٥).

كما أن من الشروط الرئيسة في المجتهد إلمامه بمقاصد الشريعة وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل التالي بمشيئة الله.

إن علماء الأصول قاطبة متفقون على استحالة أن يقع الاجتهاد بدون دليل[١]، ويعدون الاجتهاد الخارج عن الأدلة الشرعية عملاً مردوداً وتدليساً في الدين[٢]، ومساً بأحد ثوابت الشريعة ومقدساتها. والتي تتحدد في أن مشرع الأحكام هو الله، وأن المجتهد والمستدل كاشف للحكم فقط[٣].

يتضح وهو ما سبق أن ممارسة الاجتهاد في الحكم الشرعي ليست حرية مطلقة للسير به في أي اتجاه، أو لتطويع الدين والشريعة لمسايرة الواقع، ولا يعني أن لكل أحد أن يقول في دين الله وشريعته ما شاء وكيف شاء، وهو ما يعن له وتميل إليه نفسه ويزينه له عقله وفكره، بل الاجتهاد علم وأثر، مع استدلال ونظر، الاجتهاد أمانة، بل هو أخطر درجات الأمانة[٤]. هذا ما عليه علماء الأمة خلفاً إثر سلف.

الاجتهاد الليبرالي:

أما التيار الليبرالي فإن الشريعة بل الدين كله ليس لهما في نظره حدود وثوابت يقف دونها اجتهاد المجتهد، أو تجديد المجدد، إذ النص الشرعي -كما تقدم- حمَّال لمعان متجددة وغير محددة، فلكل أهل زمان أو مكان الاجتهاد في حمله على ما يرونه محققاً للمصلحة ومسايراً للواقع، دون نظر في مدى صلاح الواقع أو فساده.

تقول: هبة رؤوف عزة: "تجديد الخطاب الديني هو بدون إطالة هو المطالبة باجتهاد أكثر ليبرالية"[٥].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ١٩٩).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٨/ ٥٨٧).

(٣) انظر: من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، د. محمد بنعمر (ص١٤٠).

(٤) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت (ص١٥).

(٥) حال تجديد الخطاب الديني في مصر، تحرير نادية مصطفى وإبراهيم غانم (١/ ٢١).

ويقول حسن حنفي: " لا يخطئ مجتهد حتى ولو كان اجتهاده في واقعة نص لأن للواقع الأولوية على النص. ويمكن إيقاف النصوص مؤقتاً كما أوقف عمر حد السرقة عام الرمادة، ونصيب المؤلفة قلوبهم بعد أن قوي الإسلام "(١).

ولذا فليس للاجتهاد مجال لا يتجاوزه أو موضوع يمنع عليه اقتحامه، وأيضاً فليس للمجتهد شرط ولا ضابط لأهليته لخوض غمار الاجتهاد " فكل منا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها... وإذا ما سلمنا بحرية المنضوين تحت مظلة السلف والمنظومة الفكرية الموروثة عنهم، فينبغي أن يسلموا هم أيضاً بحرية مخالفيهم في تعاملهم مع النص "(٢).

وإذا كان قد ثبت أن أول المجتهدين هو رسول الله ﷺ كما سلف قريباً، فليس لاجتهاده -عند الليبراليين- خاصية الاستمرار زماناً أو التمدد مكاناً، بل هو اجتهاد منه بما يناسب المرحلة التاريخية التي عاش فيها ومن ثم فليس له مزية عن غيره من الاجتهادات الأخرى التي يقوم بها آحاد الناس في مراحل تاريخية أخرى. وفي هذا يقول أحمد صبحي منصور: " من اقتصار مهمة النبي على التبليغ للرسالة كما هي دون زيادة أو نقصان يمكن أن نستنتج أن تدبر الكتاب والاجتهاد في فهم معانيه هو مسؤولية الناس بعد أن أوصل لهم النبي الرسالة "(٣).

وإذا كان النص يحمل معاني لا متناهية ليس بعضها أولى من بعض فإنه ليس لأحد ادعاء صوابية اجتهاد دون آخر، أو وضع حمى يمنع المجتهد من أن يرتع فيه.

كما أنه ليس لجيل الصحابة والسابقين الأولين الذين عايشوا التنزيل، وكانت لغتهم هي التي تنزل القرآن بلسانها مزية عن غيرهم، ممن تأخر بهم الزمن وفسدت ألسنتهم ولغتهم بل ربما جهلوا أدنى قواعدها وأساليبها.

---

(١) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي (٢/ ٥٣٦).
(٢) عيال الله، د. محمد الطالبي (٧٣، ٧٤).
(٣) القرآن وكفى مصدراً للتشريع، أحمد صبحي منصور (ص٦٨).

وإذا كانت مهمة المجتهد هي الكشف والبيان لمقتضى النص الشرعي أو بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي للمسائل والوقائع التي لم يرد في خصوصها نص ولم ينعقد عليها إجماع مستصحباً للقياس أو غيره من طرق الاجتهاد المعتبرة؛ فإن مهمة المجتهد الليبرالي لا تتوقف عند هذا الحد بل له " أن يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكان قوله بتخصيص عام النص، وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل "[1].

يقول محمد جمال باروت: "المفهوم السائد يقوم على أنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن ولكن مفهوماً عصرياً لأساليب التلقي والتأويل والتفسير يسمح بالقول إن الاجتهاد ينسخ بعض الأحكام، حتى وإن سمينا هذا النسخ تقييداً أو تخصيصاً، فلا يغير ذلك من الوظيفة الفعلية "[2].

وإذا كان الاجتهاد في تاريخ الإسلام ينطلق من قواعد وأصول ثابتة ليس للمجتهد أحقية الاجتهاد حتى يكون ملماً بها وليس له أن يصل باجتهاده إلى ما يناقضها وهي قطعيات الدين وثوابت الشريعة ومحكمات القرآن والسنة، فالمجتهد الليبرالي لا يعبأ بهذه الأمور، وإنما المعول عليه عنده هو محض ما يستحسنه العقل البشري.

فالمطلوب في الخطاب الليبرالي " تجديديون يغضون الطرف عن قواعد الاجتهاد المضبوطة كما نجدها في كتب الأصول، لأن التجديد غير محتاج إلى قواعد سابقة لدعوته تكبله أو تحبط مسعاه "[3].

---

(١) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت (ص١٣٥)، أقنعة الاستبداد وأزمة التحديث في البلاد العربية، محمد الحوراني (ص١٥٩).

(٢) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت (ص١٧٨).

(٣) هل الاجتهاد أمر ممكن، خالد زيادة (ص ٣٧٦) النص بواسطة: الإسلام رسالة ثابتة وتفسير متجدد، بشير العريضي (ص٣٤٦).

ومن هذا المنطلق يذهب زكي الميلاد إلى مقاربة مفهوم الاجتهاد في الحضارة الإسلامية بمفهوم الحداثة في الحضارة الغربية على اعتبار إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية[1].

ومن قبله شبه د. محمد عابد الجابري صنيع الإمام الشافعي في وضعه قواعد للاجتهاد المقبول بما قام به ديكارت، فـ" القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة "[2]. ويكمن الشبه بينهما في كون كلٍّ منهما جاء بـ" القواعد المقننة للرأي، المشرعة للعقل "[3].

ومن ثم يسعى التيار الليبرالي إلى إعطاء العقل بعداً تشريعياً عن طريق الاجتهاد المتحرر من جميع القيود (الشروط والضوابط).

وهذا المنهج وإن وجد له بذرة في فكر بعض الطوائف (المنحرفة) عبر تاريخ المسلمين، تلك البذرة التي قد نبتت ونمت في الخفاء حتى أضحت ذات جذور وفروع أثمرت شريعة عقلية على حساب شريعة الوحي -نظرياً- دون أن يصحبها انفلات عن الشريعة وتقليل من شأنها، بل كان فيهم العلماء بالشريعة والعباد والنساك والمجاهدون.

بيد أن التيار الليبرالي وجد ضالته في فكر تلك الطوائف مغالياً في شأن العقل حتى أنزلوه منزلة المشرع المستقل، وأعطوه صلاحية أن يوجب من الأفعال ما يستحسنه، ويمنع منها ما يستقبحه، في قوانين وضعية مناقضة تمام المناقضة للإيجاب الوارد في الشرع بطريق الوحي، فهم قد أقاموا على وجه الحقيقة شريعة عقلية على أنقاض شريعة الوحي التي ألغوها في مجالات عديدة، تحت عناوين مختلفة من تاريخية

(١) من التراث إلى التجديد، زكي الميلاد (٢٨٣-٢٨٤).

(٢) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ١٠٠).

(٣) المرجع السابق (ص ١٠٠).

النص الشرعي، وتغير الزمان، ومماشاة العصر، وما إلى ذلك من المصطلحات التي تنتهي كلها إلى إسقاط الإيجاب الشرعي وإحلال الإيجاب العقلي محله[1]، يصحبه تحلل وانحلال ظاهر من لوازم الشريعة والديانة ومقتضياتهما.

يقول سعود حمادي: " ظهر الحل العقلاني وهو اعتبار الشريعة أحد مصادر التشريع وليس المصدر الوحيد. إن القول بتطبيق أحكام الشريعة في تنظيم شؤون المجتمع اليومية لا يعني إلا شيئاً واحداً هو نفي التطور الإنساني، فهل يصح ذلك بمنظور العقل؟ والجواب بنظري سلبي "[2].

ويقول أحمد كمال أبو المجد: "إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير، لا يسع عاقل إنكاره... والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك"[3].

وهذا الاجتهاد العقلي (الكبير) الذي يطال الأصول بعد الفروع هو الذي يذهب د. محمد عابد الجابري إلى اشتراطه لقبول مضمون النص الشرعي، حيث إن صحة مضمون النص الشرعي -لديه- متوقفة على الاجتهاد العقلي بالنظر في مطابقته لقوانين الطبيعة والظواهر الاجتماعية، يقول: " صحة مضمون النص الشرعي، حديثاً كان أو غيره، مشروطة بمطابقته لما أجرى الله عليه العادة، أي ما نسميه اليوم بلغة العلم قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع "[4].

ومن ثم فإنه يدعو إلى بدء عصر تدوين جديد يقوم على تحليل عناصر تحصيل المعرفة التي تشكلت في عصر التدوين، والتحرر من سلطانها الذي شكل بنية العقل

---

(١) انظر: مراجعات في الفكر الإسلامي، د. عبد المجيد النجار (ص١٢٠-١٢١).
(٢) حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (ص ١٦).
(٣) حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد (ص٤١-٤٢).
(٤) حوار المشرق والمغرب، الجابري وحنفي (ص ٦٩).

العربي منذ ذلك العصر، والتي تحول دون تجديد ذلك العقل وتحديثه، يقول: "اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضي وسياسة الحاضر) تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية فإنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها"[1].

وفي السياق ذاته نجد أنه يتوسع في مطالبته بدوران الحكم الشرعي مع المصلحة ومتطلبات العصر لكي تصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان[2]. وهذا نزوح جلي لعقلنة الشريعة بتوهين ارتباطها بالنص الشرعي المتمثل في الوحي قرآناً وسنة تحت ذريعة فتح باب الاجتهاد.

أما د. شحرور فينفي إمكانية الاجتهاد متى قيد بالشروط الأصولية المعمول بها منذ عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، وهي (مفهوم السنة، أصول الفقه، أصول اللغة العربية) فيقول: "ولم يعد الأمر ممكناً إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي"[3].

ولا شك في أن النزول عند هذا القول يؤول إلى أن يصير لكل مسلم إسلامه الخاص به، وتصبح نصوص الوحي ألعوبة بين يدي الجهلة والأفاكين.

ومن النماذج التي تبين مآل الأحكام الشرعية متى ما أشرعت أبواب الاجتهاد لكل أحد، دون قيد أو ضابط:

ما ذهب إليه محمود محمد طه في كتابه الرسالة الثانية للإسلام من محاولات تقوم على التمييز بين رسالتين في الوحي، الرسالة المكية التي هي الأصل والجوهر،

---

(١) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٥٧٢).

(٢) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد الجابري (ص٥٩).

(٣) الدولة والمجتمع، د. محمد شحرور (ص٢١٨).

والرسالة المدنية وهي رسالة القرن السابع، رسالة التشريع والقانون والثواب والعقاب، وإقامة الحدود بالمعنى القانوني وبالمعنى المجتمعي كذلك، وفي فهم محمود طه أن فشل العرب في استقبال الرسالة الأولى بسبب بدائيتهم العقلية، جعل الرسالة الثانية أمراً حتمياً مؤقتاً حتى يصل الوعي رقياً إلى مستوى الرسالة المكية. ولأنه يؤمن أن إنسان القرن العشرين قد تطور وعيه واتسعت مداركه بما يكفي لاستعادة الرسالة الأولى، ونسخ الرسالة المدينية المؤقتة - رسالة القرن السابع الخاصة بالعرب وحدهم- فقد اعتبر نفسه المبشر بالرسالة الثانية للإسلام(١).

ونموذج آخر وهو ما يذهب إليه محمد سعيد العشماوي من تشكيكه في حرمة الخمر عندما يذكر آيات الخمر والتي ختمت بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فيعقب على ذلك بقوله: " هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها، والفرق بين التحريم والاجتناب، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وهي من أواخر الآيات نزولاً في القرآن، كل هذا يحتاج الرأي فيه إلى مجال آخر يرجأ إليه "(٢).

وجهل هذا المجتهد يظهر من:

أن تحريم الخمر من قطعيات الإسلام، ومما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة (نصاً وإجماعاً) ومن ثم فليست من مسائل الاجتهاد. وليس مجالها من مجالات الاجتهاد السائغ.

---

(١) انظر: مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، د. محمد الفران (ص١٨٢).
(٢) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي (ص١٢٧).

وتفريقه بين التحريم والأمر بالاجتناب، وتوهمه بأن الأمر بالاجتناب أخف من التحريم تحكم بدون برهان، ولو تتبع موارد كلمة الاجتناب في القرآن لعلم بأنها لا تقترن إلا بالشرك وكبائر الإثم والفواحش، كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠] فهل الأمر باجتناب الرجس من الأوثان أقل من تحريمه؟

والآية التي أراد أن يعارض بها آيات تحريم الخمر هي في المطعومات لا في المشروبات، وهي مكية بيقين وليست من آخر ما نزل من القرآن كما يدعي.

والتصريح بلفظ التحريم في الخمر ثابت بأحاديث صحاح مستفيضة بيد أن هؤلاء لا يعتدون بسنة رسول الله ﷺ ولا يقفون عند إجماع سالف الأمة ولا يتلقون القرآن بمنهجية منضبطة في فهمه وتفسيره[1].

وإذا كان من شروط قبول الاجتهاد أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمة، فإن الاجتهاد الليبرالي لا يعنيه الإجماع في شيء، لبطلان صحة الاحتجاج بالإجماع على إثبات حكم أو نفيه من أصله[2]؛ إما لعدم إمكان انعقاده أصلاً[3]، أو لكونه لا يحمل معه ما يبرر اتخاذه أصلاً للتشريع كما يقول بذلك الجابري[4]، أو لكونه رأياً من آراء العلماء يمكن مخالفته كما يقول العشماوي[5]. وإنما اكتسب سلطته من مجرد

---

(١) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي (ص ٥٧).

(٢) جمع اعتراضات المنكرين لحجية الإجماع وفندها، د. سعد بن ناصر الشثري في كتابه الماتع (قوادح الاستدلال بالإجماع).

(٣) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت (ص١٣٥).

(٤) انظر مقالته المعنونة بـ(أسئلة الإجماع) منشورة على موقعه على الشبكة العنكبوتية.

(٥) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي (ص٤٠).

كونه عادة مستقرة مطردة عبر العصور[1]، أو لكون القول بحجيته إنما كان لتحقيق مصالح سياسية كما يشير إلى ذلك نصر أبو زيد[2]، أو لكونه مرجع التقليد، وسلطته مزايدة على الإسلام وتجميد له، كما يقول ذلك آخر[3].

ووصل الأمر إلى أن يتجرأ د. محمد شحرور بعد أن أنكر وقوع النسخ داخل الشريعة أن يقول: " ولم يعد يهمني هل قال أحد من قبل بذلك أم لا، وهل ينطبق ما وصلت إليه مع إجماع العلماء أم لا، ومع إجماع الجمهور أم لا... "[4].

بل يذهب هذا الخطاب إلى أنه لا يمكن فتح باب الاجتهاد بمعزل عن إعادة النظر جذرياً في التعريف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نص أو إجماع، بل لابد من تجاوز الإجماع الذي فشا على لسان الفقهاء تكفير من يخرقه، مع أنه شرع من الشرع أو عبارة عن التجربة التاريخية للجماعة التي يتواصل فيها الديني والسياسي، والذي اكتسب منزلة قدسية مع أنه مجرد فعاليات اجتهادية تعتمد على نتاج مقدمات ظنية أي أحكام نتجت بالقياس، وهذا يعني تحوله إلى سلطة معرفية تؤدي وظيفة سياسية بمفردات شرعية[5].

ويربط جابر عصفور بين التعصب المفضي للعنف وبين أبنية الثقافة التقليدية التي تتوارثها الأمة الإسلامية "خصوصاً ما تنطوي عليه هذه الأبنية من تعاليم تلح على

---

(١) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٥٦٠).

(٢) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١٩).

(٣) القائل هو محمد جمال باروت في كتاب: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، (ص١٢٣-١٢٤).

(٤) النص نقله عنه د. أحمد الريسوني في كتابه: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة (ص٢٧)، وعقب عليه بعبارة معبرة فقال: " وأنا شخصياً لم أجد مقتلاً أشد على النبهاء الأذكياء من الغرور والاعتزاز بالنفس إلى حد الافتتان".

(٥) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت (ص١٣٥) والكلام لمحمد جمال باروت.

الإجماع ورفض الاختلاف، وتكره مغايرة الاجتهاد أو مغامرة التجريب... ومن ثم تقرن الدخول إلى الفرقة الناجية بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة، أو تتعصب له، في مقامات الاتباع والتقليد التي تؤدي إلى رفض حق العقل في الاجتهاد المستقل عن أصولية النص ومسلمات الجماعة"[١].

يمتد هذا الانفراط ليصبح الاجتهاد عند هؤلاء مفتوحاً على مصراعيه ولكل أحد عبر الدعوة إلى الاجتهاد الفردي، عن طريق تحويل المسلم -كل مسلم- من مقلد إلى مجتهد.

فعلاقة المؤمن بربه علاقة مباشرة دون أي وسيط، والإسلام بطبيعته ينفي مفهوم السلطة الدينية، فوظائف القاضي والمفتي وشيخ الإسلام مدنية ليس لها أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، فلا يسوغ لواحد منهم أن ينازع أحداً في طريق نظره، وإذا كان للمسلم أن يفهم حكم الله من كتاب الله نفسه وسنة رسوله، فإن هذا يعني فتح الباب على مصراعيه أمام جواز الاجتهاد الفردي، وإذا كان الإجماع هو مرجع التقليد فإن المبادرة الفردية الحرة هي مرجع الاجتهاد الفردي[٢].

ويربط - الخطاب الليبرالي - بين الاجتهاد الفردي وبين مفهوم الاجتهاد العام لدى الشاطبي، والذي يتجاوز العلماء إلى المكلفين كافة، والذي بناه على إدراك المقاصد في فهم المصلحة وتحصيلها (نشاط عقلي مجرد) وليس على وسائط الاستنباط الأصولية الخاصة بالاجتهاد الخاص[٣]، كما وجد هذا التيار في مقولة محمد عبده

---

(١) ضد التعصب، جابر عصفور (ص٢٨).

(٢) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت (ص١٢٢-١٢٥) والكلام للأخير.

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١٢٣)، وقد نفى الريسوني صحة ما نسبه باروت إلى الشاطبي في فتح باب الاجتهاد العام أمام جميع المكلفين. (ص١٦٢).

والأفغاني في جواز الاجتهاد الفردي بل وجوبه ودعوى تبسيط شروط الاجتهاد حتى يجعل متاحاً لخريجي المدارس المدنية[1]؛ ضالة منشودة تم توظيفها في غير سياقها وظروفها وملابساتها. وليس هذا موضع تفصيل الكلام عنها.

بل إن نصر أبو زيد يذهب إلى أنه: " يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد - في عصر سيطرة وسائل الاعلام - هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلون لهم معبرين عن مصالحهم. إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار مصلحة الأغلبية "[2].

وإذا كان الاجتهاد مفتوحاً في تاريخ المسلمين بسبب تجدد الوقائع والأحداث التي تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي حيالها ليكون المسلم على بينة من أمره، وقد آمن بتمامية الشريعة واكتمالها وشمولها وتضمنها لكل ما يحتاجه الإنسان في حاله ومستقبله كما قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] قال الشافعي: " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها "[3]. وقد فسر القرطبي المقصود بالدلالة هنا بقوله: " إما دلالة مبينة

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة، جمال الدين الأفغاني (١/ ٢٦)، تاريخ الأستاذ الإمام، رشيد رضا (١/ ن المقدمة).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٢٤١).

(٣) الرسالة، الشافعي (ص٢٠).

مشروحة، وإما مجملة يتلقى بيانها من الرسول ﷺ أو من الإجماع أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب "[1].

فإن التيار الليبرالي يطالب أيضاً ببقاء الاجتهاد مفتوحاً ويعد ذلك من ضرورات العصر، كما يقول عبد المجيد الشرفي: " فالدعوة إلى الاجتهاد بصفته ضرورة يفرضها الدين ويمليها العصر في آن "[2]، غير أن الدافع لذلك مختلف ومغاير، فهو عند هؤلاء بسبب " أنه ليس هناك نظام إسلامي جاهز محدد ومعلوم يعم الحياة بجميع مرافقها: فباستثناء ما يتعلق بالعبادات والأحوال الشخصية وبعض المعاملات التي تضبطها النصوص، فليس هناك، في مجال الاقتصاد والسياسة مثلاً، سوى مبادئ عامة تقرر بصور أو بأخرى الخلفية الإسلامية في هذه الميادين، وبالتالي فالنظام الإسلامي في هذه المجالات متروك للاجتهاد " بحسب الجابري[3].

فيكون " الاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيد ولا الاجتهاد المطلق بمعناه الأصولي الفقهي، فذاك اجتهاد في استنباط ما يسمى بالأحكام الشرعية وهو ما ليس فيه نص، وهو ينخرط في منظومة نرى أن بالإمكان تجاوزها "[4].

وليس هو الاجتهاد الذي "بقيت الدعوة إليه وما زالت مجرد دعوة، بل مجرد شعار ظرفي يرفع تحت ضغط تحديات وقتية ليسكت عنه من جديد، وتتابع الحياة سيرها العادي، فتزداد المشاكل وتتعقد وتتسع الهوة بين فقهاء الماضي وفقههم واجتهادهم، وبين واقع الحياة وتعقد مشاكلها "[5].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٦/ ٢٧٠).
(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٨).
(٣) وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٤٢).
(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٨ - ٩).
(٥) وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٣).

ولذا فقد بات " من الضروري والممكن تعديل هذه القيود على الاجتهاد، القيود التي تحد مجاله فيما لا نص فيه ولا إجماع[1]، ذلك أن "للمسلمين المعاصرين الحق في إعادة صياغة أصول الفقه وفي ممارسة الاجتهاد حتى بصدد المسائل التي تحكمها نصوص قاطعة من القرآن والسنة "[2].

وإعادة الصياغة المذكورة تهدف إلى " زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال اللاهوتي- القانوني الذي حصر فيه من قبل الفقهاء، إلى مجالات التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي "[3].

وبهذه المنهجية يكون " تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل "[4]. وذلك على أساس أن " هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت المناهج، واتسعت قدرة العقل الإنساني معرفياً على إدراك ما لم يكن مدركاً، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هي التي تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة، لاكتشاف ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل في هذا التراث. وليس صحيحاً أنه لم يترك الأول للآخر شيئاً "[5].

---

(١) نحو تطوير التشريع، عبد الله أحمد النعيم (ص ٥٥) النص بواسطة: خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر (ص١٨٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص ١٧).

(٤) المرجع السابق (ص ٩٣).

(٥) التفكير في زمن التكفير، نصر أبو زيد (ص١٢٦).

ومن هنا يتضح أن جهود الخطاب الليبرالي في دعوته الملحة على الاجتهاد تصب في اتجاه إثبات الأبعاد التاريخية النسبية للمنظومة الأصولية والفقهية ومنتجاتها من تشريعات وأحكام مختلفة، للوصول إلى القول بأن سيادة هذه المنظومة وفاعليتها مرتبطتان بشروط تاريخية محددة، فـ " لقد كانت منظومة الشافعي الأصولية صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلا أن تغير هذه الظروف تغيراً جذرياً. . . يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها "[1].

والأمر ذاته ينسحب على الاجتهاد بضوابطه وفقاً للمفهوم الأصولي، إذ هو بدوره – يحسب هذا الخطاب- " مفهوم تاريخي ارتبطت فاعليته ونجاعته بطبيعة الظروف التي سادت ماضي المجتمعات الإسلامية. وذلك بحكم أن طبيعة النوازل الجديدة التي كانت تطرح داخل الحضارة العربية الإسلامية على مدى القرون السابقة عن احتكاكنا بالحضارة الغربية المعاصرة وارتباطنا بها. . . كانت كلها من جنس النوازل القديمة التي عالجها عهد النبوة وعصر الصحابة. ولذلك كان المنهج المعتمد في الاجتهاد هو القياس: قياس جزئيات على جزئيات "[2].

هذه التاريخية التي وسمت بها المنظومة الأصولية بعامة ومفهومها للاجتهاد بشكل أخص من قبل الخطاب الليبرالي تشكل الأصل الذي كان منطلقاً لمعارضة، بل هدم الجهود التي بذلها علماء الأصول والفقهاء -خصوصاً الشافعي- الذي ناله النصيب الأوفر من سهامهم النقدية فأصبح من غير المقبول عندهم اليوم " أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائماً لروح العصر، فلذلك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه "[3].

---

(١) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٤٣).
(٢) خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص١٨٥).
(٣) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٤٣).

وإذا كان الأولون بحدود إمكانياتهم المعرفية وأدواتهم المنهجية، قد استخدموا مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية والإسلامية، فعلينا أن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، والتي تبلورت على نحو خاص في الألسنية والإناسية والسيمياء، وعلم أصول المعرفة كالدلالة والرمز والمجاز والمخيال والأسطورة والبنية وشبكة العلاقات. وهو ما يفعله أركون -بشهادة علي حرب- على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه أحد من المعاصرين[1].

وعلى هذا فـ" الاجتهاد المطلوب إذن، تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنه من المعلوم من الدين بالضرورة، متى كانت تستوجب المعارضة. كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف... يعرض عن القشور والحواشي ويتمسك باللب والأصل "[2].

وفي هذا النص من التناقض والمغالطة ما فيه، فكيف يتم الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية وقد هُدمت مسلماتها! وكيف يتمسك باللب والأصل للرسالة وقد بدل من أحكامها ما هو معلوم من الدين بالضرورة! وما هو المعيار الذي يوزن به الاجتهاد الصحيح المفضي إلى بيان مراد الشارع من الخوض في دين الله بغير علم ولا برهان!.

الاجتهاد الليبرالي ينطلق من رؤية تستحضر الواقع المتحرك والمتغير الذي يفصل بين عهد النبوة ولحظتنا الراهنة وبأن النص المقدس يستوعبه ويتعاطى معه، فهو يفترض أن "نصوص الوحي تتحرك مع ذلك الواقع -عن طريق استيعابها له- وستظل تتحرك

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٧٨).

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (ص ٩).

مع العصور القادمة إلى قيام الساعة. وإن في إشارة الرسول ﷺ إلى أنه سيبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد للمسلمين أمر دينهم كان يستهدف أن تكون العقول مهيأة لقبول العطاءات القرآنية الجديدة، وتجديد الوعي ومسيرة الحياة تبعاً لمقتضيات تلك العطاءات، بحيث لا يفاجأ من إعادة فهم الكثير من نصوص الوحي ولا يتوقع انسجامها مع وعيه وقناعاته[1].

ولذا يحدد إبراهيم الخليفة أربعة ضوابط أساسية يجب تحققها في أي اجتهاد يتم وفق هذا المفهوم، وهي:

- أن يكون الاجتهاد متجهاً نحو استحضار نصوص الوحي والانتصار لها لا استبعادها أو النيل منها.

- أن يكون الانتصار لقضايا الإيمان وحسن العبادة ومتطلبات حسن إكمال المسيرة البشرية هو الموقف المبدئي الذي ننطلق منه ونستصحبه ونستهدفه ونحاكم إليه كل الأفكار المطروحة، وذلك في إطار خلفية عالمية الرؤية وإنسانية النزعة.

- أن يكون العقل - لا الوجدان أو العاطفة أو ماوجدنا عليه آباءنا - هو أداة فحص واختبار كل الأفكار.

- تجنب نقل النتائج المستقاة من الاجتهادات الجديدة إلى غير زمانها، بمعنى استقلال كل زمان باجتهاده، وعدم الحكم عليه بإيجابية أو سلبية إلا بحسب زمنه فحسب، نتيجة اكتشاف خصوصية ونسبية امتداد بعض النصوص أو لغير ذلك من الأسباب[2].

---

(١) انظر: تجديد مفهوم الوحي، إبراهيم الخليفة (ص٢٨).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٩-٣٠).

وأما عبد المجيد الشرفي فيجعل انتهاء المعركة حول الاجتهاد مرهوناً بتوفر عدد من الشروط، والتي منها:

- إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي ونزع القداسة المحيطة بها ونقدها والإتيان ببديل عنها.

- التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث.

- الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين والفصل بين عوامل الانسجام الاجتماعي.

- دخلنة مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيها لفائدة مجامع فقهية تنتصب للفصل بين الحلال والحرام وللكلام باسم الله مهما كانت كفاءة أعضائها ونزاهتهم وإخلاصهم.

- احترام حقوق الإنسان بدون مواربة وبالخصوص حقه في اختيار معتقده دون أن يلحقه أذى بدعوى أنه مرتد يجب قتله، وحقه في المحافظة على سلامة بدنه فلا يتعرض للرجم أو قطع الأيدي بعنوان إقامة الحدود عليه...[1].

يتضح من هذا أن الاجتهاد الليبرالي عندما يستحضر النص الشرعي فإنما يستحضره ليهرب منه تحت مسمى عصرنة النص، فاستحضار النصوص يتم في حال الوقوف على أرضية المرجعية الغربية بحيث تستدعى النصوص وتطوع تبعاً لما تمليه تلك المرجعية[2]. والتي منها على سبيل المثال- بحسب عبد المجيد الشرفي- الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشرية منذ عصر النهضة الأوروبية وهي: اكتشاف كوبرنيك أن الأرض ليست محور العالم، ورسوخ نظرية التطور منذ داروين

---

(١) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص ١٦٢).

(٢) انظر: تجديد فهم الوحي، إبراهيم الخليفة (ص٢٧).

وفقدان الإنسان بذلك للمنزلة التي كان يعتقد أنه يختلف فيها اختلافاً نوعياً عن سائر الحيوانات، وما أتى به فرويد ومدرسة التحليل النفسي ووقوع الإنسان تحت تأثير لا وعيه، وما يشهده العالم اليوم من تطور مذهل للبيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية[1].

وهو المعنى ذاته الذي ذهب إليه محمد أركون عند حديثه عن وجوب تغيير آليات الاجتهاد الأصولي والفقهي، تغيراً جذرياً يقوم على اعتماد نظريات الفكر الغربي لتكون معياراً لفهم النص الشرعي، حيث يقول: " والآن نلاحظ المجتمعات الشديدة الحداثة والحركة تجبرنا على تغليب التاريخية والتغير على كل البنى الثابتة. وتجبرنا على اعتبار النظام الاجتماعي بصفته مجموعة من الرهانات، المتغيرة هي أيضاً، هذه الرهانات التي تغذي المنافسات بين الفاعلين. وأمام كل هذه المستجدات والتحديات الجديدة، فإنه لم يعد ممكناً للفكر الإسلامي أن ينغلق على نفسه، وينعزل داخل إطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يتح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي وإطلاقية الديالكتيك الهيغلي "[2].

ومن هنا يتساءل علي حرب عن حقيقة الاجتهاد، فيقول: " ما هي حقيقة الاجتهاد إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري. والحال، فإنه بالاجتهاد بما هو أعمال للعقل أي: بما هو رأي وقياس أو استدلال، إنما يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. صحيح أن العقل في الممارسة الاجتهادية مرتبط بالنص، محكوم له، ولكن للمسألة وجهها الآخر. ذلك أن من يسلك طريق العقل، أو يلعب لعبته، أو يتبنى استراتيجيته في الدفاع عن النص أو استثماره لا بد أن ينقلب به الأمر، وعندها يصير العقل مؤسساً للنص "[3].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٧-٨).
(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص٩٥).
(٣) نقد الحقيقة، علي حرب (ص ٦٣).

وما أجمل ما سطره الشاطبي في هذا المقام عندما قال: " ومن نظر إلى طرق أهل البدع في الاستدلال؛ عرف أنها لا تنضبط؛ لأنها سيالة لا تقف عند حد، وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيغه وكفره حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة "[(١)].

* * *

وإنما وصل الخطاب الليبرالي في قضية الاجتهاد إلى هذه الهوة السحيقة البعيدة كل البعد لفظاً ومعنى عما استقر عليه المسلمون واجتمعت عليه كلمتهم عبر القرون في فهم حقيقة الدين الذي جاء به النبي الأمين ﷺ بسبب أن غشاوة أصابت أعينهم وغبشاً غطى عقولهم لكونهم لم يؤمنوا بحسن شيء وصوابيته إلا ما كان مصدره الحضارة الغربية.

وإمعاناً في التبعية والاستلاب تجاه الفكر الغربي برزت الدعوة في نطاق هذا الخطاب إلى " إعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة... مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزتها تطور المعرفة وتطور المجتمع معاً، توظيفاً علمياً حقاً... أعني إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة (مقاصد) معاصرة "[(٢)].

فالبديل الحقيقي المنسجم مع روح العصر (ثقافة الغرب) عند أصحاب هذا الخطاب، إنما هو تجاوز هذه المنظومة الأصولية التشريعية وبناء تصور مغاير للاجتهاد، مواكبة لمتغيرات العصور، فتجديد التشريعات والقوانين والأحكام في المجتمعات الإسلامية طلباً لمواكبة المتغيرات المعاصرة يتخطى المجال القانوني الضيق، فهو " ينخرط ضمن

---

(١) الاعتصام، الشاطبي (١/ ٣٦٣).

(٢) وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٢).

سياقات تحكمها علاقات الخاص بالعام. فإذا كان الحكم أو التشريع المعلوم هو الخاص فإن تجديده مرتبط بتجديد إطاره العام الذي هو الأصول والقواعد المؤسسة لهذا الحكم وآلية الاجتهاد في نطاقها. أما تجديد القواعد والأصول التشريعية، ومفهوم الاجتهاد على وجه الخصوص، فهو في حد ذاته مندرج في إطار أعم منه، الذي هو إطار تجديد العقل العربي الإسلامي، آلة الثقافة العربية ومنطقها في تعقل الواقع ومناحي تغيره "[1].
فإذا كان تجديد العقل شرطاً لتجديد قواعد التشريع والاجتهاد، فإن "تجديد الاجتهاد اليوم سوف يؤدي حتماً إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وألفة، وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدماً "[2].

وهذه الحالة الاجتهادية عند أرباب هذا الخطاب إنما هي ترديد استلابي لما كانت عليه أوروبا إبان إرهاصات اعتناقها لدين العلمانية بدلاً عن النصرانية. والتي يصورها د. سعد البازعي بقوله: " لم يعد في أوربا المثقفة مكان للدين. . . في الوقت الحالي تعيش أوربا قدراً عالياً من العلمانية دون شك، العلمانية التي لا تعني مجرد فصل الدين عن الدولة، كما يظن البعض خارج أوربا، وإنما التخلص من القداسة، قداسة الأشياء والمفاهيم والأنظمة التي كانت في فترة مضت تستمد وجودها ومعناها وقوتها من الدين. . . التاريخ الأوربي منذ عصر النهضة هو عصر تحول متسارع نحو المزيد من العلمانية التي ما تزال تبسط حضورها على الكثير من مظاهر الحياة التي ربما كان من أبرز مظاهرها هذه الأيام تزايد الاعتراف بالحرية الفردية "[3].

إن هذه المنهجية الانقلابية للخطاب الليبرالي على حضارة الأمة الإسلامية وأصالتها وعلومها تنطلق من مبادئ تنويرية تتمثل في النقد الشديد للمعارف النصية

---

(١) خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص١٨٦).
(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص ١٠٧).
(٣) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، د. سعد البازعي (ص ١٩٧).

والقول بإمكانية معرفة كل ما له علاقة بالإنسان بمعايير وضعية، حيث يتم تعميم المطلقات الغربية على واقع المسلمين دون تفهم للمعاني المحددة التي فهم وطبق بها الغرب هذه المطلقات، ومدى مناسبتها للنهوض بواقعنا.

ومن ثم فنحن – والكلام للبازعي – أمام "أزمة مثاقفة حضارية، أزمة اتكاء على الآخر حتى في خصوصياته الثقافية وضمن حدوده التاريخية. لأن القول بأن روح الأنوار أو التنوير الأوربي مستمرة، وأنها إيجابية يعني تخطياً للحدود التاريخية للفكر والإيمان بمطلقات تعمل ضد مبادئ العقلانية والتحرر الفكري الذي دعا إليه التنوير نفسه، وتمثله منتقدوه حتى في الغرب. ومن هنا سيبدو واضحاً أن خطاب التنوير في الثقافة العربية ما زال يعاني من الانقياد لنوع من التلقي السلبي للمعطيات الفكرية والثقافية الغربية... فإذا كان التنويريون العرب ينتقدون في الأصوليين أو السلفيين رفض الآخر والانعزال عن المؤثرات الحضارية، فقد وقعوا هم في مشكلة أكبر، أي الانفتاح الذي يلغي هوية الذات واستقلاليتها لتذوب في معطيات الآخر"[1].

يدافع أركون عن الإسلام الذي لم يعرف بعد (الخروج من الدين) -مقارنة بالمسيحية- بأن ذلك ليس لخاصيته الذاتية، أو لوجود تفوق جوهري أو أزلي للمسيحية على الإسلام، بل لكون الإسلام ظل بمنأى عن الانتقادات الأساسية للحداثة الفكرية والعلمية، فلم يجد نفسه مضطراً إلى المراجعة الجذرية لأسسه اللاهوتية كما حصل للمسيحية، فلو أتيحت للإسلام الظروف المواتية نفسها التي أتيحت للمسيحية في أوربا لولد حركة علمانية عقلانية، كما حصل للمسيحية التي شهدت ثورات علمية وفلسفية وصناعية، قلبت بنيتها رأساً على عقب وأدت إلى ولادة الحداثة والخروج من الدين بالمعنى القروسطي للكلمة أي الانتقال من مرحلة الدين إلى مرحلة الحداثة بشكل كامل[2].

---

(١) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، د. سعد البازعي (١٢١-١٢٣).

(٢) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ٢٣٩، ٢٣٧) مع هوامش هاشم صالح.

أما أن يكون الاختلاف بين الإسلام والنصرانية يتعلق بمدى بقاء الإسلام بصفائه وحقائقه وكتابه محفوظاً من التحريف والتبديل، وهو الأمر الذي تفتقده الديانة النصرانية والذي جعلها في صدام وتعارض مع العلم والعقل الحديث فإن أركون يتجاهل هذا تماماً.

بل يمعن أركون في تشويه قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي والذي يمارس من قبل العلماء فيصوره تصويراً اختزالياً مشوِّهاً.

حيث يلاحظ (أركون) أن رجال الدين في الإسلام أو هيئة كبار العلماء يشكلون طبقة واحدة متناغمة، تشبه طبقة الكهنون أو الأساقفة الكاثوليكية، حيث تكمن مهمتهم في صياغة الأحكام اللاهوتية أو القانونية للسيادة الروحية العليا عن طريق استخدام أساليب الاجتهاد وهو المصطلح الذي يعني اعتماد استراتيجية معينة لتأويل النصوص المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية) غير أن اجتهادهم لم يكن مستقلاً عن ضغط السلطة السياسية، فتعسف الخلفاء " ما انفك يمارس تأثيره الضار على إدارة الدولة لشؤون النص الرسمي المغلق (أي القرآن وكتب الحديث). وقد فعلوا ذلك على مدار التاريخ بمساعدة رجال الدين المرتشين والمقربين من السلطة السياسية. ثم رفعت السلطة من قدر رجال الدين هؤلاء وأعطتهم المراتب الاجتماعية والسياسية مقابل سكوتهم وتأييدهم وتخليهم عن وظيفتهم الحقيقية. وهكذا اضمحل الاجتهاد، بل والتغى عملياً "[1].

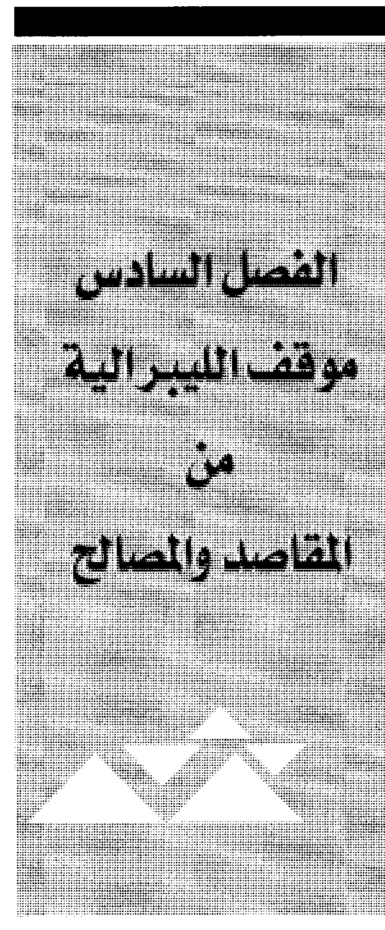
ومن هذا المنطلق فكل من يدعو إلى ضبط الاجتهاد وتحديد أدواته وشروط من يقوم به فهو في نظر أركون يقتفي أثر الشافعي الذي "حط من قيمة الاجتهاد والاستحسان "[2].

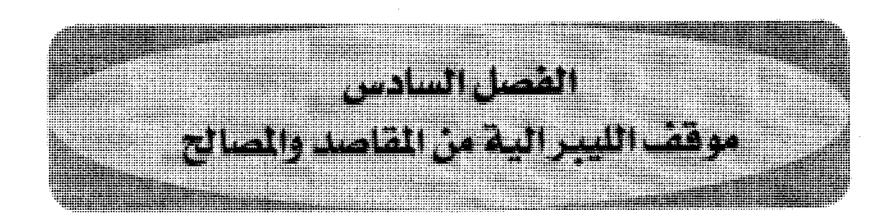
---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (٣٤٢).

(٢) تاريخية الفكر العري الإسلامي، محمد أركون (ص٧٤).

ومن أبرز القضايا التي يتمحور حولها الطرح الليبرالي في قضية الاجتهاد التوظيف المتجاوز لكل الضوابط في مسألتي المقاصد والمصالح، واعتبارهما المنطلق الملائم لعصرنة الشريعة وملاءمتها للواقع المعاصر، وهو محور البحث في الفصل التالي - بإذن الله تعالى -.


الفصل السادس
موقف الليبرالية
من
المقاصد والمصالح



المقاصد جمع مقصَد -بفتح ما قبل آخره- ويراد به القصد عند إرادة المصدر. وأما عند إرادة المكان فيكسر ماقبل آخره بمعنى: جهة القصد.

والفعل (قصد) يأتي على معان عدة ألصقها بالمراد هو: التوجه والعزم والنهود والاستقامة دون ميل[(1)].

أما اصطلاحاً، فإن لفظ المقاصد استعمل في كلام الفقهاء والأصوليين إشارة لمقاصد الشريعة، أي: "ما يقصد الشارع من عمل أو كف، أو ما يقصد بشرع الحكم. وبعبارة أخرى: مراد الحق سبحانه وتعالى في شرعه من الخلق"[(2)].

وعرفها د. أحمد الريسوني بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت للشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[(3)].

---

(١) انظر: مجمل اللغة، لابن فارس (٢/ ٧٥٥) الصحاح، للجوهري (٢/ ٥٢٤) لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٣٥٣)، مشاهد من المقاصد، ابن بيَّة (ص١١-١٢).

(٢) مشاهد من المقاصد، ابن بيَّة (ص١٣-١٤).

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، د. أحمد الريسوني (ص١٩).

وأما المصلحة فهي: واحدة المصالح مأخوذة من الصلاح ضد الفساد، والإصلاح نقيض الإفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد[1].

وفي الاصطلاح: اختلفت تعاريف العلماء للمصلحة بناء على مراد كل واحد منهم[2]، وذلك على أقسام:

الأول: من أراد تعريف المصلحة مطلقاً:

ومن ذلك تعريف الغزالي: " أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة "[3]. وبنحوه عرفها ابن قدامة بقوله: "المصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة "[4].

الثاني: من أراد تعريف المصالح المرسلة:

ومن ذلك تعريف شمس الدين الأصفهاني: " حكم لا يشهد له أصل من الشرع اعتباراً وإلغاءً "[5].

وقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن المصالح المرسلة، بأنها: "أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه "[6].

الثالث: من أراد تعريف الاستصلاح:

ومن ذلك تعريف د. عبد العزيز الربيعة للاستصلاح بأنه: استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسلة[7].

---

(١) انظر: الصحاح، للجوهري (١/ ٣٨٣-٣٨٤).
(٢) انظر: المصلحة عند الحنابلة، د. سعد الشثري (ص ٤).
(٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي (٢/ ٢٨٦-٢٨٧).
(٤) روضة الناظر، لابن قدامة (ص ١٤٨).
(٥) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، الأصفهاني (٣/ ٢٨٧).
(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، (١١ / ٣٤٢).
(٧) الأدلة المختلف فيها، د. عبد العزيز الربيعة (ص٢٢١).

وبهذا يتضح بأن المصلحة مقصد من مقاصد الشريعة، بل هي المقصد الأبرز، إذا ما كانت شاملة لمصلحة الدارين. - ويذهب بعض الأصوليين إلى كون المصلحة موازية للمقصد الشرعي[1] - فعلاقتها بالمقاصد علاقة الجزء بالكل، غير أن أهميتها من بين بقية المقاصد اقتضت إفرادها بمزيد من العناية، إضافة لتعلق التيار الليبرالي في الفكر العربي بها من جهة أخرى؛ على نحو تجاوز مجال سياقها في الفكر الأصولي والفقهي عبر تاريخ المسلمين، لتتخذ ذريعة لتعطيل النصوص ومحاولة هدم الشريعة الموروثة كلها، تحت ذريعة تحقيق المصلحة الموهومة! ومراعاة مقاصد الشارع التي كان سبيلهم إلى التعرف إليها عقولهم المجردة، التي هي عطل عن أنوار الوحي ومدلولات نصوص الشريعة من الكتاب والسنة.

* * *

ولا شك في أن علم المقاصد من حيث المصطلح لم يشتهر عند القدماء كثيراً وإن كان مضمونه هو أحد ركني (علم أصول الفقه) الموضوع لدلالة الفقيه على معرفة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل، وركنه الآخر (علم لسان العرب).

ويعد العلم بمقاصد الشريعة أحد شرطي بلوغ درجة الاجتهاد، -عند الشاطبي- حيث يقول: " إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها "[2].

وما مباحث الأصوليين في: (الاستحسان) و (المصالح المرسلة) و (سد الذرائع) و (رفع الحرج) و (مراعاة مقاصد المكلفين) و (مسالك العلة في القياس) المبثوثة في

---

(١) انظر: المستصفى من علم الأصول، الغزالي (٢/ ٢٨٦-٢٨٧)، الوعي المقاصدي، د. مسفر القحطاني (ص٢١).

(٢) الموافقات، الشاطبي (٥/ ٤١-٤٢).

كتب الأصول العامة أو المفردة بكتب مستقلة إلا ميادين فسيحة في رحاب هذا العلم.

ويرتبط علم المقاصد بعلم أصول الفقه في باب القياس لأن من أركان القياس العلة التي عليها مدار الحكم.

كما يرتبط به في باب الأدلة المختلف فيها، وبشكل أخص في باب المصالح المرسلة، حيث إن علم المقاصد في الحقيقة، هو علم المصالح الشرعية، وضوابطها.

فكان من الضروري تبعاً لذلك أن يشير المصنفون في أصول الفقه إلى شيء من المقاصد الشرعية عند الحديث عن هذين البابين.

ويعرف علم المقاصد بـ (علم المصالح والمفاسد) لكونه يهتم بالضوابط الشرعية التي توازن بين المصالح والمفاسد عند تعارضهما.

وقد سبق التنظير الأصولي لهذا العلم فهم السلف الصالح من ضرورة كشف مقاصد الشريعة واستشفاف حِكَمِها، فتجلى ذلك الفهم في فقه الراسخين في العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن سار على منوالهم، بدءاً بالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم:

فقد قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، وجمع المصحف، وورث الجد دون الإخوة، ورشح الخليفة من بعده.

وأوقف عمر رضي الله عنه نفي الزاني البكر بعد أن طبقه، ووضع الخراج، ولم يقم حد السرقة عام الرمادة.

وباع عثمان رضي الله عنه ضالة الإبل، ووضع ثمنها في بيت المال لما رأى خراب الذمم وتغير الأخلاق مع ثبوت النهي عن التقاطها، وورَّث تماضر الكلبية من زوجها عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه الذي أبانها في مرض الموت.

وضمَّن علي رضي الله عنه الصنَّاع وقال: لا يصلح الناس إلا ذاك، بعد أن كانت يد الصانع يد أمانة. وكف عن الخوارج حتى هيَّجوا، وقاتلهم بعد أن أقام عليهم الحجة.

إلى غير ذلك من قضاياهم وفتاويهم رضي الله عنهم في أمور لم يسبق فيها حكم أو أمر منه عليه الصلاة والسلام، أو سبق فيها حكم أو عموم فخصصوه في الزمان[1].

ومع أن الصحابة كانوا يكتفون بالمعاني القصدية دون ضبط مقنن فإن الأصوليين بعد ذلك حولوا تلك المادة الأصلية من قضايا الصحابة وفتاويهم إلى بناء رائع مربع الزوايا.

فكانت زاويته الأولى: إلحاق جزئي بجزئي منصوص وهو القياس.

والثانية: استثناء جزئي والعدول به عن كلي تخفيفاً لمعنى اجتاله لضرورة حاقة أو حاجة ماسة وهو الاستحسان.

والثالثة: إلحاق جزئي بكلي مصلحي استقرائي وهو الاستصلاح.

والرابعة: استثناء من أصل إباحة بناء على مآل متوقع وهو المعبر عنه بسد الذرائع.

ففي الحالتين الأخيرتين مراعاة المصلحة من جهة الوجود في الأولى، ومن جهة العدم في الثانية، فعاد الأمر إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة[2].

وعلى هذا المنوال سارت الأمة الإسلامية التي اتفقت وأجمعت على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم، وأن أحكامها كلها على هذا المنوال، ما علمنا من ذلك وما لم نعلم. قال الله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً

---

(١) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ص٨٥-٨٦)، ومشاهد من المقاصد، عبد الله بن بية (ص٣٣-٣٤).

(٢) انظر: مشاهد من المقاصد، ابن بيَّة (٣٣-٣٥).

لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] . قال القرطبي في تفسيره : "ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية "[١].

وقال الشاطبي : " الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق "[٢].

فالشريعة الإسلامية قائمة على رعاية مصالح العباد الدنيوية والأخروية، المادية والمعنوية.

قال ابن القيم : "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل . . . "[٣].

وقال الشاطبي : "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً "[٤].

ومن قبله قال عز الدين بن عبد السلام : " لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله . . . وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق. فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان. والعدل هو التسوية والإنصاف. والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي، عامةٌ مستغرقة لأنواع الفواحش ولما ينكر من الأقوال والأعمال "[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ٦٤).

(٢) الموافقات، للشاطبي (١/ ٢٢١).

(٣) أعلام الموقعين، ابن القيم (٣/ ٥).

(٤) الموافقات، الشاطبي (٢/ ٩).

(٥) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبدالسلام (٢/ ١٦٠-١٦١).

وقد عرفت مسيرة فقه المقاصد خطواتها الأولى بعد زمن التشريع الأول - عهد الرسول ﷺ - ثم عهد الصحابة رضوان الله عليهم عن طريق الاجتهاد بالرأي والقياس؛ حيث تمثلت الخطوات الأساسية لبروز المقاصد فيما عُرف بالاستحسان لدى الحنفية وغيرهم، ثم تطورت هذه الخطوات لدى المالكية فيما عُرف لديهم بالمصالح المرسلة والمناسب المرسل، والاستدلال المرسل. . .

ومع تطور حركة الاجتهاد الفقهي، واتساع دائرة المباحث الأصولية - لا سيما مباحث القياس - بدأت الإشارة إلى قضايا المقاصد في ثنايا كتب الأصول.

ولعل إمام الحرمين من أبرز من أشار إليها في مصنفه القيم (البرهان)؛ إذ نجد القسم المخصص للقياس مليئاً بتلك الإشارات، كقوله - مثلاً - واصفاً حال الصحابة: "والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة"[(١)]، وقوله: " ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[(٢)].

وقد جاء تلميذه الغزالي ليقيم ركائز مهمةً في سياق بناء أسس فقه المقاصد؛ فتحدث عن أصول المقاصد، وقسمها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية[(٣)]. كما حدد الكليات الضرورية التي هي الدين والنفس والعقل والنسب والمال، مستدلاً عليها، وممثلاً لكل واحدة منها، ومن خلالها حاول ضبط مفهوم المصلحة في الشريعة.

لقد دفع الغزالي بفقه المقاصد خطوات مهمةً تدل على استيعاب جيد لما سبقه من إشارات في هذا الاتجاه. ولعل في كتابيه: (شفاء الغليل) و(المستصفى) - على وجه

---

(١) البرهان، للجويني (٢/ ٥١٨) (فقرة: ٧٤٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٠٦) فقرة (٢٠٥).
(٣) شفاء الغليل، ابن القيم، ص ١٦١-١٧٢؛ والمستصفى، الغزالي (١/ ٢٨٦-٢٩٣).

الخصوص - ما يكشف عن مدى إسهامه في الدفع بالمقاصد إلى مراحل أكثر نضجاً وإن لم تبلغ مستوى التأصيل العلمي الذي شهدته على يد الشاطبي.

وأبرز الأصوليين - بعد الغزالي - تناولوا المباحث ذات العلاقة بالمقاصد في سياق الحديث عن تعليل الأحكام ودراسة الأقيسة.

ويأتي العز بن عبد السلام ليشكل - بكتابه الشهير: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) - حلقةً تُعتبر أساساً في سلسلة الفقه المقاصدي؛ لأنه قد خصص المقاصد بالحديث، ولخصها في أساس مهم. هو جلب المصالح ودرء المفاسد.

يقول: " ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها "[١]. ثم يؤكد هذا المعنى بقوله: " والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح "[٢]. وقد ذكر العديد من الأمثلة لتعليل الأحكام الجزئية وبيان ارتباطها بمقاصدها.

ومما لا يمكن إغفاله اهتمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيِّم بهذا الموضوع -المقاصد-؛ فمؤلفاتهما وفتاويهما الفقهية حملت كثيراً من الإشارات إلى حِكَمِ الشريعة ومقاصدها.

يقول ابن تيمية: " إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما... "[٣].

أما ابن القيم فكتابه القيم (إعلام الموقعين) غني بالحديث عن مقاصد الشريعة وحكمها. ومما جاء فيه- على سبيل المثال - قوله: " الشريعة مبناها وأساسها على

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبدالسلام (١/ ٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٩).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٨).

الحِكَمِ ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها "[١].

وقد قدم الإمام المقري إسهاماً واضحاً في سبيل تطوير المقاصد مادةً ومنهجاً[٢]؛ فكانت جهوده وجهود من سبقه - من الفقهاء والأصوليين - ممهدةً لظهور الإمام الشاطبي الذي يشكل الحلقة الأساس في فقه المقاصد[٣].

بل قد عمل العلماء على تأكيد وترسيخ المقاصد وضرورتها للمجتهد بأساليب مختلفة، حتى جاء الشاطبي فعد العلم بمقاصد الشريعة على كمالها أحد شرطي المجتهد[٤]، ونبه إلى خطورة غفلة المجتهد عن مراعاتها، وجعل من ذلك السبب الرئيس لزلة العالم في اجتهاده، حيث يقول: " زلة العلم وأكثر ما تكون عن الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه "[٥].

* * *

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها، ليس شيئاً اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل القرآن الكريم والسنة النبوية متضمنان لبيان كثير من علل الأحكام ومقاصدها في العبادات والمعاملات والأنكحة وسائر أبواب التشريع، بل هما أول مصرح بمقاصد الشريعة وأول منبه على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية. ولا يزال علماء الأمة من لدن الصحابة إلى عصرنا الحاضر يراعونها في اجتهاداتهم وفتاويهم وتقريراتهم.

---

(١) إعلام الموقعين، (٣/ ٥). وتقدم النص قريباً.
(٢) مقاصد الشريعة، ابن زغيبة. (ص ٥٨).
(٣) انظر: الاجتهاد بين التأصيل والتجديد، د. حسن عبد الرحمن بكير (١٧٤-١٧٦).
(٤) انظر: الموافقات، للشاطبي (٥/ ٤١).
(٥) المرجع السابق (٥/ ١٣٥).

قال الإمام ابن القيم: "والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجود الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان. ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[(١)].

ومن هنا فإن من زعم بأن علم المقاصد لم يعرف إلا زمن الشاطبي، فقد أبعد النجعة وأبان عن عميق جهله بجهود العلماء الذين سبقوا الشاطبي في هذا المجال زمناً وتبياناً، وهذا ما يقرره الشاطبي نفسه، حيث يقول عن هذا العلم: "فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقله السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيَّد أركانه أنظار النظار"[(٢)].

بل نص بصفة خاصة على دور الصحابة في ذلك، فوصفهم بأنهم "عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها"[(٣)].

ومن الأصوليين الذين كانت لهم جهود بارزة - قبل الشاطبي - في بحث مسائل هذا العلم لفظاً ومضموناً، الحكيم الترمذي، والماتريدي، والقفال الكبير، وأبو بكر الأبهري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والإسنوي، وابن السبكي، والعز بن عبدالسلام، وابن تيمية، وابن القيم -رحمة الله على الجميع-[(٤)].

---

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم (٢/ ٣٦٣)، وانظر كذلك: أعلام الموقعين (١/ ١١١-١٣٠).
(٢) الموافقات، للشاطبي (١/ ١٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٧).
(٤) انظر: نظرية المقاصد، د. أحمد الريسوني (ص ٢٤-٤٦) حيث أشار المؤلف إلى نماذج من جهودهم في هذا المجال.

وقد كان الجويني هو " صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات) وهو التقسيم الذي أصبح من أسس علم المقاصد. كما أنه من ذوي السبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة، وهي التي سيتم حصرها فيما بعد تحت اسم (الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) "[1].

و "أما الغزالي فقد كانت استفادة الشاطبي منه واضحة صريحة، تنطق بها عشرات الشواهد، في كتابيه (الموافقات والاعتصام) حتى إنه ليمكن اعتبار الغزالي أحد أبرز شيوخ الشاطبي، رغم القرون الثلاثة التي تفصل بينهما. ويكفي أن أهم ما ظل يتردد عند الأصوليين عن المقاصد، من مبادئ، وأمثلة ومصطلحات، إنما هو من وضع الغزالي. ثم كان ذلك وهو ما تبناه الشاطبي وبنى عليه "[2].

ولذا كان الغزالي من أكثر الأصوليين الذين يذكرهم الشاطبي في كتابه الموافقات، فقد ذكره أكثر من أربعين مرة في أغلبها موافقاً ومؤيداً ومستدلاً بآرائه، ومحيلاً إلى كتبه، كما استفاد كثيراً من الرازي والعز بن عبدالسلام والقرافي وثلة من الفقهاء والأصوليين الذين تقدموه[3].

غير أن هذا لا ينفي الأثر الكبير الذي خلفه عمل الشاطبي في مجال علم المقاصد والحجم الكبير الذي أعطاه لمقاصد الشريعة، والذي يعبر عنه مصطفى الزرقاء بقوله: " فقد أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو الجانب الذي كان حظه من العناية في مؤلفات أصول الفقه قليلاً وضئيلاً، لا يتناسب مع أهميته في طريق استنباط الأحكام، فقد ألقى الإمام أبو حامد الغزالي

---

(١) نظرية المقاصد، د. أحمد الريسوني (ص٥١).
(٢) المرجع السابق (ص ٣٢٠-٣٢١).
(٣) المرجع السابق (ص ٢٥٤-٢٥٦).

قبل ذلك نواة هذا الموضوع في مستصفاه، ثم قام الشاطبي باستنبات هذه النواة في موافقاته خير الاستنبات، حتى أصبحت حديقة وارفة الظلال "[1].

بل قد شبه كثير من أهل العلم ما قام به الشاطبي من افتراعه لهذا العلم بافتراع الإمام الشافعي (علم أصول الفقه) والخليل بن أحمد (علم العروض) وابن خلدون (علم الاجتماع).

وإنما استطردت في ذكر جهود العلماء الذين سبقوا الشاطبي في العناية بمقاصد الشريعة، لكون الجهد الذي قام به الشاطبي في هذا المجال -وهو جهد مميز بلا شك- لقى حفاوة كبيرة من لدن التيار الليبرالي لمحاولة تجييره إلى كونه جهداً جديداً خرج به عن سياق علم أصول الفقه الذي عليه علماء الأصول منذ زمن الشافعي فمن بعده وأن ما جاء في كتابيه الموافقات والاعتصام ينقض ما بناه علماء الأصول السابقون له.

ولذا فقد حظي الشاطبي بكثير من الإطراء والثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين[2].

فالشاطبي، في نظر الجابري " قد دشن قطيعة ايبيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده "[3]، واعتُبر مؤسس علم المقاصد وقواعده الكلية[4]، واعتبرت نظريته في المقاصد التي جاء بها " نظاماً جديداً تماماً "[5] و " جديدة

---

(١) انظر: مقدمته لفتاوى الإمام الشاطبي (ص ٨) عن نظرية المقاصد، د. أحمد الريسوني (ص ٣٤٠).

(٢) انظر: بنية العقل، الجابري (ص٥٣٨)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص١٧٠)، النص القرآني، طيب تيزيني (ص٤٢٢)، الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد (ص٢٠١)، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت (ص١٠٧).

(٣) بنية العقل، الجابري (ص ٥٤٠).

(٤) انظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد (ص ٢٠١).

(٥) بنية العقل، الجابري (ص ٥٣٩).

كل الجدة "[1]، وقيل: بأن الجديد فيها أنها تجعل المقاصد حاكمة على الوسائل[2]، (وسائل معرفة الحكم الشرعي: الكتاب والسنة والإجماع) وتقود إلى أن "تحكم المصلحة الشريعة "[3]. بينما يحدد عبد المجيد الشرفي الجديد فيها بكونها جاءت بقلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وهي الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً وإنما بالغاية والقصد[4].

وصولاً إلى الزعم بكونها تقدم (نظرية المقاصد) المصلحة على النص استناداً إلى مقولة الطوفي التي خرق بها إجماع أهل العلم[5] والتي مدها التيار الليبرالي إلى مجالات غير التي قصدها الطوفي الذي يخرج من قاعدته العبادات والمقدرات[6].

يقول عبد الجواد ياسين: "لقد ظل العقل الفقهي السلفي منذ ما قبل الشافعي وحتى جاء الشاطبي في القرن الثامن ينظر إلى النص على أنه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد. وهو ما جعل النشاط الفكري داخل هذا العقل نشاطاً وحيد الاتجاه، يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى، كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة "[7].

---

(١) بنية العقل، الجابري (ص ٥٠٢)، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (ص ٢٦٢).

(٢) انظر: الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت (ص١١٢).

(٣) المرجع السابق (ص ١١٢).

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٨٠).

(٥) أنظر الحفاوة بمقولة الطوفي في تقديم المصلحة على النص في: الاجتهاد: النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت (ص٨٢، ٨٣)، الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي (ص١٩١).

(٦) انظر: رسالة الطوفي الملحقة بكتاب: المصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد (ص ٢٣٥).

(٧) السلطة في الإسلام، عبد الجواد ياسين (ص٣٧) "بتصرف يسير".

وهذه الحفاوة بالشاطبي قابلها هجوم ظالم على الإمام الشافعي -ويرمز به عن علم أصول الفقه- الذي هو في نظر هذا الخطاب من أصّل - بتأصيله لأصول الفقه - لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة[1]، لأنه بمنهجه الأصولي كان محكوماً بهاجس " توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي "[2].

وليست رسالته إلا " الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي "[3].

ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به[4].

وهذه المقولات في حق الإمام الشافعي بعيدة عن المنهجية العلمية ومن ثم فهي منافية للحقيقة التي لا تخفى على المبتدئين من دارسي علم أصول الفقه فضلاً عن المتضلعين فيه، فما قام به الشاطبي لا يعدو أن يكون استكمالاً لما قام به الشافعي وعلماء الفقه وأصوله من بعده، وهو جهد مناظر لجهود علماء آخرين أسهموا في كشف وبيان مقاصد الشريعة من أمثال الغزالي والجويني والعز بن عبدالسلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

فضلاً عن أن إعمال المقاصد ومراعاتها في تقرير الأحكام هو ديدن المجتهدين من علماء الأمة بدءاً من الخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة وحتى يومنا وفق ضوابط

---

(١) انظر: النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد (ص٢١٢).
(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، نصرأبو زيد (ص ٦٨). وانظر: نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته، رفعت فوزي عبد المطلب (ص ١١٠).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص ٢٩٧).
(٤) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص ١٤٣).

وشروط في تعيين مقاصد الشارع ومجالات تطبيقها في الأحكام الشرعية دون أن يؤول ذلك إلى اختراع دين جديد كما يسعى إليه الخطاب الليبرالي المعاصر.

وهذا يقودنا إلى بيان هذه الشروط والضوابط والتقسيمات التي تناثرت في كتب علماء الأمة خلفاً إثر سلف.

تصنيف المقاصد وسبل معرفتها:

فقد درج المصنفون في علم مقاصد الشريعة على تصنيفها وتقسيمها وتنويعها، ويعد التصنيف الثلاثي أشهرها وأكثرها استعمالاً، والذي يقسم المقاصد إلى أنواع ثلاثة:

- **مقاصد ضرورية**، وهي التي لا تقوم الحياة إلا بها، فإذا ما تخلفت أدى تخلفها إلى اضطراب كبير، أو إلى انهدام الحياة الفردية أو الجماعية. وإذا تطرق الفساد إلى بعضها أدى إلى هدم الدين كله، لأن صلاح الدنيا قائم عليها، كما أن النجاة في الآخرة لا تكون إلا بالمحافظة عليها.

وهي التي اصطلح على تسميتها بالكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهذه الكليات مقدمة على ما عداها من أنواع المقاصد الأخرى، وهي كذلك ليست في مرتبة واحدة من ضرورتها فبعضها أوكد من بعض، ومن ذلك أن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال، وهكذا على الترتيب المذكور أعلاه.

والمتأمل لأحكام الشريعة كلها من عقيدة وعبادة ومعاملة وأخلاق يجدها محققة لهذه الأصول الخمسة، فكل أمر هو في حقيقته عمل يرمي الشارع من ورائه إلى تثبيت هذه الأصول، وكل نهي كان مقصوداً به حمايتها من الإبطال، ومن هنا كان كل ما يحقق تلك الكليات الشاملة مصلحة، وكل ما ينقضها مفسدة.

- ومقاصد حاجية، وهي التي ترفع عن الحياة المشقة والحرج، فإذا ما تخلفت داخلها العسر والشدة.

- ومقاصد تحسينية، وهي التي تضفي على الحياة بهجة وسروراً، وإذا ما تخلفت أصبحت الحياة في شيء من الجفاف والصرامة[1].

كما قسمت المقاصد إلى تقسيمات أخرى، مثل المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية، ومقاصد الأصول ومقاصد الوسائل[2]، والمقاصد العامة والمقاصد الخاصة[3].

وأما ما يتعلق بطرق وسبل معرفة المقاصد فقد حرر علماء الأصول الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة مقاصد الشريعة، والتي يتوصل من خلالها إلى الكشف عن مقصد الشارع الحكيم من الأحكام الشرعية، وتعود هذه الطرق والوسائل إلى ما يلي:

الطريق الأولى: مسلك الاستنباط المباشر من القرآن والسنة:

فمن المقرر شرعاً وعقلاً أن القرآن والسنة ينطويان على أرقى المقاصد وأكبرها، وأعلى المصالح وأعظمها، وجميع المقاصد الشرعية المعتبرة ترجع في جملتها أو تفصيلها، تصريحاً أو تضميناً إليهما. فمنهما استفيد المقصد الأعلى من إرسال الرسل، وتنزيل الكتب، وبيان العقيدة والأحكام، وتكليف المكلفين، وهو عبادة الخالق تعالى وتوحيده، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنّ وَالإِنسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومنهما ثبتت الكليات الشرعية (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، ومنهما استخلصت القواعد الفقهية ذات الصلة بالمقاصد الشرعية كـ(المشقة

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٥١٨)، الموافقات (٢/ ١٧-١٨) و (٣/ ٤٦، ٤٧)، مراجعات في الفكر الإسلامي، د. عبد المجيد النجار (ص١٢٥)، الشاطبي ومقاصد الشريعة، العبيدي (١٢٠-١٢٢).

(٢) انظر هذا التقسيم في قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (ص ٤٦).

(٣) انظر: مراجعات في الفكر الإسلامي، د. عبد المجيد النجار (ص١٢٥).

تجلب التيسير) و (الضرورات تبيح المحظورات)، ومنهما اكتملت أصول العبادات والمعاملات والقيم والأخلاق، ومنهما استخلصت الخصائص العامة للشريعة الإسلامية المتصلة بالمقاصد الشرعية كالتيسير والتخفيف ورفع الحرج[1].

ويتم استخراج المقاصد منهما من ورود الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين، إذ وقوع الفعل عند وجود الأمر به، وعدمه عند وجود النهي؛ مقصود للشارع. أو من خلال اعتبار علل الأمر والنهي. أو من خلال النصوص التقريرية، أو من خلال تتبع الأدلة حول علة واحدة.

والسبيل إلى معرفة المقصد الشرعي من نصوص الكتاب والسنة هو لسان العرب الذي هو المترجم عن مقاصد الشارع كما يقول الشاطبي[2]. فالشريعة لا تخرج عن نصوص الوحي، قرآناً وسنة، وهي نصوص عربية في ألفاظها ونظمها وخطابها، فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية.

فمن أراد تفهم الخطاب الشرعي" فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"[3]. ومن أراد أن يعرف مقاصد الشريعة فمن نصوص الشريعة يعرفه، ومرشده وترجمانه في ذلك لسان العرب بدلالاته وقواعده وأعرافه[4].

ومن هنا يفهم ارتباط المقاصد بالألفاظ، ودلالاتها على المعاني بحسب معهود العرب فيه، فالخطاب قد يكون عاماً ويدخله التخصيص، وقد يجمع في الخطاب

---

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي، حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، د. تور الدين بن مختار الخادمي (١/ ٦٩-٧٧).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٥/ ٥٢).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٠٢).

(٤) انظر: الفكر المقاصدي، الريسوني (ص٦١).

العام بين إرادة العموم من جهة والخصوص من جهة، كما أن للسياق أثراً في تحديد مقصود الخطاب كما أبان ذلك الإمام الشافعي في كتاب الرسالة(١).

ولب هذه المسألة هو ضرورة التوازن الواعي بين احترام اللغة في ألفاظها وقواعدها وظاهر معانيها، وبين النظر إلى معاني الخطاب ومقاصده ومراميه، ووضع كل شيء موضعه وحدوده، بلا تعسف ولا تكلف، ولا تحجر ولا جمود(٢).

كما قال ابن القيم في كلام متين: " الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يُقْصَر بها. ويعطى اللفظ حقه والمعنى حقه "(٣).

وبهذا المسلك المتوازن يتبين ضعف اتجاهين مسرفين وبطلانهما: هما الاتجاه الظاهري الوقاف عند الألفاظ لا يتجاوز منطوقها وظاهرها. والاتجاه التأويلي الذي يتجاهل مقتضيات اللغة وحدودهما ويحمل الألفاظ والنصوص ما لا تحتمله من المعاني والمقاصد(٤).

وخير من يعبر عن الفهم السليم لمقاصد الكتاب والسنة هم صحابة رسول الله ﷺ فلهم كما قال ابن تيمية: "فهمٌ في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور السنة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وهو ما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم وهو ما اعتقدوه من إجماع أو قياس "(٥).

---

(١) انظر: الرسالة، للشافعي (ص٥٣) وما بعدها.
(٢) انظر: الفكر المقاصدي، الريسوني (ص٦٣).
(٣) أعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ٢٠١).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٩٧-٢٠٣).
(٥) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٠).

الطريق الثانية: مسلك العلل:

والمراد طرق استنباط العلة المعروفة لدى الأصوليين، والتي يذكرونها في مباحث القياس والتي يتعرفون من خلالها إلى علل الأحكام.

فالعلة هي المعنى المناسب لتشريع الحكم. يقول الشاطبي عن العلة: "المراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[1] فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة "[2].

وعلة الحكم قد تكون هي ذاتها مقصود الحكم وقد تكون متضمنة له أو مستلزمة له.

فمن هنا تعتبر العلل مسالك مباشرة أو غير مباشرة لإثبات مقاصد الأحكام. وتعرف العلة بطرق عديدة[3]، من أبرزها:

النص: وهو أن تذكر علة الحكم صراحة في النص الشرعي نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾ [**الحشر**: ٧].

الإجماع: أي أن يقع الإجماع على علة حكم من الأحكام. فهذا الإجماع يغني

---

(١) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان برقم (٧١٥٨) (١٣/ ١٤٦فتح)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، برقم (١٧١٧) (١٢/ ٢٢نووي). من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٢) الموافقات، الشاطبي (١/ ٤١١).

(٣) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، الأصفهاني (٣/ ٨٧).

عن البحث عن غيره من مسالك الإثبات. كإجماع العلماء على كون الصغر هو علة الولاية على الصغير في ماله.

الإيماء والتنبيه: وهو أن تذكر العلة في النص الشرعي، لكن ليس بشكل صريح وبصيغة التعليل كما في النوع السابق. ولكن تفهم من السياق كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

المناسبة: وذلك بأن يكون بين الحكم والفعل تناسب ظاهر يدركه العقل، كتحريم شيء فيه مفسدة واضحة، أو إيجاب شيء فيه مصلحة أكيدة، فهذا التناسب بين الحكم وبين المصلحة المجلوبة أو المفسدة المدفوعة يستنتج منه علة الحكم ولو لم ينص عليها الشارع لوضوحها[١].

الطريق الثالثة: مسلك الاستقراء:

والمراد به تتبع المعاني والمقاصد الجزئية للأحكام في دلالتها المشتركة حتى يتألف منها معنى كلي أو مقصود كلي تلتقي عنده وتصب فيه تلك المعاني والمقاصد الجزئية.

ومثال ذلك قول الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"[٢]. ثم قال: "والمعتمد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد"[٣]. ثم أورد من هذا الاستقراء -على سبيل المثال- اثني عشر نصاً قرآنياً تفيد كون الشريعة متضمنة لمصالح العباد ومبنية عليها، إلى أن قال: "وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر

---

(١) انظر: الفكر المقاصدي، الريسوني (ص٦٤-٦٥).
(٢) الموافقات، الشاطبي (٢/ ٩).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١٢).

في جميع تفاصيل الشريعة "[1]. وقد اعتبر ابن عاشور الاستقراء هو الطريق الأول والأهم[2].

وبهذا يتبين أن المقاصد الشرعية ليست مصادر تشريع خارجية أو مستقلة، بل هي مبنية على أدلة الشرع ومنضبطة بقيوده وقواعده ومستنبطة من أدلته، فميزان الحكم على أن هذا الفعل مصلحة أو مفسدة، مقصود للشارع فعلاً أو تركاً؛ إنما هو الشرع وما يتعلق بذلك الفعل من الأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية النصية والاجتهادية[3].

فالمقاصد الشرعية تحكمها قاعدة حررها د. أحمد الريسوني بقوله: " لا تقصيد إلا بدليل ". فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى؛ لأن الشريعة شريعته والقصد قصده، والقول بأن مقصود الشريعة كذا وكذا، من غير إقامة الدليل على ذلك هو قول على الله بغير علم وبغير حق[4].

شروط إعمال المقاصد:

وأما شروط إعمال المقاصد واعتبارها عند نظر المجتهد في تقرير الحكم الشرعي، فقد ذكر أهل العلم شروطاً عدة منها:

- أن لا تصادم دلالات النص الشرعي النقلي، فالمقصد والمصلحة طريق معرفتها يعود إلى العقل، ولا يصح تقديم العقل على النقل بأي حال.

قال الشاطبي: " إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/ ١٣).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور (٣/ ٥٦). وانظر: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الريسوني (ص٦٦).

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي، حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي (١/ ١٣٦).

(٤) الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، (ص٥٠).

يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل "(١).

وقال: " قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها؛ استجلاباً لها، أو مفاسدها؛ استدفاعاً لها؛ لأنها إما دنيوية أو أخروية. فأما الدنيوية فلا يستقل باستدراكها على التفصيل البتة؛ لا في ابتداء وضعها أولاً، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها.. وأما المصالح الأخروية؛ فأبعد عن مجاري العقول من جهة وضع أسبابها، وهي العبادات مثلاً؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة؛ فضلاً عن العلم بها على التفصيل. ومن جهة تصور الدار الأخرى وكونها آتية، فلا بد أنها دار جزاء على الأعمال؛ فإن الذي يدرك العقل من ذلك مجرد الإمكان أن يشعر به.. فالعقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم على الإطلاق، ولا يمكن في أحوال الآخرة قبلهم أصل مسلم إلا من طريق الوحي "(٢).

ومن شروط إعمال المقاصد: عدم معارضتها للإجماع، فالإجماع هو الدليل الشرعي بعد النص، فمتى تأكدت قطعية الإجماع فهو في حكم النص القطعي في منع العدول عنه لمجرد توهم مقصد ما أو ظن بمصلحة ما، وذلك لأن المصلحة الشرعية الحقيقية قد أجراها الشارع الحكيم على وفق قطعية الإجماع التي لا تتبدل على مر الزمان، بل التي تتسم بالثبات والدوام على مر العصور(٣).

كما أن الإجماع دليل لمعرفة الأحكام الشرعية، وعللها ومقاصدها المنوطة بها،

---

(١) الموافقات، الشاطبي (١/ ١٢٥).

(٢) الاعتصام، الشاطبي (١/ ٦١-٦٣).

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي، حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي (٢/ ٤٠-٤٢).

فهو يثبت ما هو قطعي يقيني من تلك العلل والمقاصد، إذ يخرجها من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين والتسليم، فإذا انعقد الإجماع على مقصد أو مصلحة فقد ثبت كونها حجة معتبرة وحقاً مقطوعاً به، فلا يجوز اعتبار مصالح أو مقاصد تعارض ما ثبت بالإجماع من المصالح والمقاصد والعلل. لكون الإجماع قد يثبت ما لم يثبته النص مباشرة، أو أنه يثبت بصورة قطعية ما أثبته النص على سبيل الظن والاحتمال، فيكون دور الإجماع متمثلاً في تقوية الحكم الظني والقطع به وإخراجه من دائرة الاحتمال والتأويل، فيثبت بمقتضاه الحكم الشرعي وعلته ومقصده ابتدائياً، أو انتقالاً من الظن إلى القطع[1].

احتفاء الخطاب الليبرالي بالمصالح والمقاصد:

أما الخطاب الليبرالي فله مع المصالح والمقاصد شأن آخر يباين ما عليه الفقهاء والأصوليون وهو ما تقدم ذكره.

وهذا الموقف ناتج عن موقف هذا الخطاب من علم أصول الفقه (التقليدي) من أساسه، هذا الموقف السلبي كان سبباً في دعوة أقطاب هذا التيار لتجاوزه وإهماله لأنه لم يعد صالحاً لمتطلبات العصر، ولكونه يشكل عائقاً في طريق التحول إلى الدين الجديد الذي يعمل هذا التيار على إحلاله بديلاً عن الدين (التقليدي) الذي لم يعد في نظر هؤلاء مناسباً لثقافة الإنسان المعاصر وحضارته، الذي لم يعد كما كان في الزمن الأول بحاجة إلى وصاية على عقله وسلوكه، فهو قد شب عن الطوق وأصبح قادراً على إدارة شؤونه بنفسه، عن طريق إعطاء العقل البشري بعداً أكبر في صياغة الدين والعقيدة وقوانين الحياة دون أن يعوق ذلك نقل نصي أو فهم أثري يتم الاستعانة به من الأزمان الماضية.

---

(١) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد (١/ ٥).

ومعلوم مكانة أصول الفقه وكونه هو العلم الذي تكفل بالضبط المنهجي لفهم النص الشرعي، وذلك بتحصينه وحمايته من أن يصير مجالاً للمزايدة أو إقحام ما ليس منه فيه، بطريق وضع الضوابط والآليات والشروط التي تم استقراؤها من أدلة الشريعة وتراكيب اللغة العربية التي هي لغة النص الشرعي كتاباً وسنة، والتي غدت قيوداً صارمة وشروطاً ضابطة لفهم النص الشرعي، فهماً سليماً ينتج الحكم الشرعي الصحيح الذي أراده الشارع دون زيادة أو نقصان.

ومن هنا تأتي الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، وتغيير القواعد الأصولية والفقهية وإعادة بنائها من جديد، انطلاقاً من مقدمات جديدة، وفقاً لتغليب جانب المصلحة ومراعاة مقاصد الشريعة الكلية بتقديمها على الأدلة النصية الجزئية، لتكون بديلاً عن الأصول التي بني عليها أصول الفقه في الأزمان الماضية والتي تعتمد على النص من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

يقول أحدهم: " الأصول التشريعية الرئيسية الأربعة غير قابلة للتطبيق. ذلك أن القرآن، وهو أولها، فضلاً عن الإشكالات المحرجة التي تثيرها مسألة جمعه وتدوينه، قد أثارت قراءاته اختلافات تفسيرية كبيرة ليس من اليسير فصلها عن الوضع التأويلي الذي أنتجت فيه، ولا إنكار التكافؤ بينها موضوعياً.. وأما الحديث، فإن إثبات حجيته وصحته من الأمور المتعذرة.. وأما الإجماع، فإنك لن تظفر بتحديد دقيق جامع مانع.. والمسلم الحديث أصبح يأكل ويشرب ويتنفس مفهوم النسبية، نقيض الإطلاق، فاستبطن مفهوم التعدد والتعددية واستبدل بالإجماع الأغلبية.. وأما إذا نظرنا إلى القياس.. فإن الحكم القائم على القياس قد ينتقض في ظل ظروف مغايرة تقضي بتغيير الأصل المقيس عليه أو بتنزيل الحادثة المقيسة تحت أصل آخر لاعتبارات مستجدة تحظر المباح أو تبيح المحظور حسب المصلحة المعتبرة "[1].

---

(١) مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نور الدين بوثوري (١١٦-١١٨).

ثم يخلص إلى سبيل الخروج من هذا المأزق الذي واجهه الفقه الإسلامي في أصوله وذلك بتجاوز هذه الأصول بواسطة مقولة المقاصد الشرعية، وتخطي العقبات التي تواجه اعتماد المقاصد، ومنها الاستعاضة بقواعد عامة -من خارج التراث الفقهي- يبتكرها المجتهدون لينفسح أمامهم مجال القياس والتشريع، أيضاً الفصل بين القرآن والشريعة، ثم الفصل بين نص القرآن ومقاصد القرآن، وصولاً إلى الانطلاق بمقولة المصلحة والمقصد من تحديدها بشروط السماء إلى تحديدها بشروط الأرض[1].

وإلى النتيجة ذاتها يصل د. حمادي ذويب، في أطروحته (جدل الأصول والواقع) والتي قدم لها وتابعها لمدة عشر سنوات وقوم ما اعوج فيها عبد المجيد الشرفي[2]، حيث يقول بعد استعراضه المطول للأصول الأربعة ومدى حجيتها: "وعلى هذا الأساس فإن دراسة حجية الأصول في ضوء التاريخ يؤدي إلى استنتاج أنها مجرد اجتهادات بشرية نسبية تاريخية محكومة بضغوط الانتماء المذهبي والسياسي للأصوليين وبحدود الثقافة السائدة ومقتضيات الزمان والمكان الخاص بكل أصولي، وإذن فإن تغليفها بالمقدس ما هو إلا محاولة لتوظيفها في خدمة أهداف أيديولوجية مذهبية، خفية أحياناً وصريحة أحياناً أخرى"[3].

ومن المفاهيم التي اشتغل الخطاب الليبرالي على تغييرها وتوظيفها بهذا المفهوم المغالي في تقديس العقل البشري ما يتعلق بالمصلحة والمقاصد الشرعية عن طريق إعطائهما بعداً بشرياً في استقلالية تامة عن جميع مصادر الشريعة المتفق عليها أو على أقل تقدير بتوظيف مغاير لما عليه سلف الأمة عند بعض أرباب هذا الخطاب الذين لم يريدوا استفزاز المجتمع المسلم.

---

(١) انظر: المرجع السابق (١١٨-١٢٠).

(٢) انظر مقدمة المؤلف (ص ٦).

(٣) جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب (ص٣١٥).

فقد تزايد اهتمام المثقفين - من مختلف الاتجاهات الفكرية - بمقاصد الشريعة وأهميتها في الاجتهاد والتشريع للقضايا المعاصرة، وتختلف نظرتهم إلى المقاصد ومفهومها وطرق مراعاتها، حسب قربهم أو بعدهم من الثقافة والفكر الإسلامي من جهة، وإلمامهم بالفقه وأصوله من جهة أخرى، بل إن مفهوم الكثيرين منهم للمقاصد لا يعدو مقاصدهم هم في ليِّ أعناق النصوص الشرعية وتطويعها لأهوائهم ورغباتهم، ومما زاد من خطورة هذا التوجه جرأة أصحابه وهيمنتهم على وسائل النشر والإعلام والهيئات الثقافية والفكرية والأدبية[1].

يقول حسن الترابي: " في يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي "[2].

ويدعو محمد أركون إلى التجديد المقاصدي بهدف "تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدال مفهوم جديد بها وهو مقاصد الشريعة" .. لأن أصول الفقه -على حد تعبيره- ساهم في دعم الفكرة القائلة بأن الإنسان لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع الأولي الذي أسسه النبي[3].

وينتقد الجابري العمل الأصولي، بدءاً من مؤسسه الإمام الشافعي جراء عنايته بمسألة (اللفظ والمعنى) أي استنباط المعنى من النص، و(القياس) أي قياس ما ليس فيه

---

(١) انظر: تطور علم أصول الفقه وتجدده، د. عبدالسلام بلاجي (ص٢٨٨).
(٢) تجديد أصول الفقه الإسلامي، د. حسن الترابي (ص١٣).
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص١٧٠).

نص على ما فيه نص، من حيث إن الاستنباط والقياس كلاهما يقومان على الظن، فالشريعة في مجملها -بهذا الاعتبار- إنما تقوم على الظن.

فيقول واصفاً العمل الفقهي والأصولي الذي عليه المسلمون عبر عصور الإسلام وحتى يومنا بأن الفقهاء والأصوليين قد "جعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني، وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه؛ خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات -الاهتمام باللفظ وأصنافه على حساب مقاصد الشريعة-[1].

كذلك فإن العمل الأصولي القائم -بحسب الجابري- إنما يقوم على اعتبار أن أدلة الشريعة تتوجه إلى أحكام تخص جزئيات معينة كأحكام العبادات والمعاملات المنصوص عليها، ويقاس عليها الجزئيات التي لم يشملها النص، فهي قائمة على القياس الذي يعنى حمل جزء على جزء لعلة جامعة، والعلة أيضاً جزئية، أما الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الذي ينتظمها وذلك بواسطة الاستقراء فهي الطريقة العلمية التي غيبها الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي، ومن ثم فلا مجال للحديث عن الكليات في الشريعة بهذا الاعتبار.

ولذا "تواجه طريقة الاجتهاد التقليدية تهمة كبيرة في أسلوب معالجتها للقضايا الفقهية. فبحكم أنها تعتمد في الأساس على النصوص، خاصة نصوص الحديث؛ وباعتبار أن هذه النصوص تعالج في الغالب قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل؛ فقد تشكل من ذلك قالب ذهني جزئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد عن اعتبارات الواقع وما يبعث عليه من حقائق وما يساعد فيه على الفهم العقلاني،

(١) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص ٦٣).

وأحياناً متصادم مع العقل والمنطق "[1].

وإذا كنا -بحسب الجابري- في العقليات نستخلص الكلي من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، فلماذا لا نفعل ذلك في النقليات، وستكون لنا حينئذ (كليات شرعية) توازن (الكليات العقلية) أي لها الخصائص نفسها، فالكليات العقلية تؤسسها مبادئ العقل لأنها مفاهيم، والكليات الشرعية لها ما يؤسسها أيضاً وهو قصد الشارع، فالشارع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات من دون مقاصد معينة، فكل حكم جزئي من أحكام الشريعة يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشارع منه، ومن ثم فجزئيات الشريعة تنتظمها كلها كليات هي المقاصد[2].

ولذا فلابد من بديل يعيد بناء علم أصول الفقه بالصورة التي تجعل منه علماً برهانياً، علماً مبنياً على القطع وليس على مجرد الظن، وهو ما يتحقق من خلاله بناء الشريعة على أصول قطعية وليس على أصول ظنية، وهذا البديل هو اعتبار مقاصد الشريعة الكلية التي يرى أنه يتحقق من خلالها هذا المطلب.

يقول الجابري: "إن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى: المطلوب اليوم تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة (تأصيل الأصول)، من إعادة بنائها "[3].

والجابري وهو يمرر هذا التقرير يتكئ على الشاطبي الذي يدعي عليه بأنه قد أخذ هذه الفكرة عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة، فنقلها الشاطبي عنه إلى مجال الأصول، حيث دعا إلى ضرورة بنائها على مقاصد الشرع بدل بنائها على

---

(١) فهم الدين والواقع، يحيى محمد (ص١٥).

(٢) انظر بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (٥٣٨-٥٤٢).

(٣) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص٥٧).

استثمار ألفاظ النصوص الدينية، كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي بنظر الجابري قد دشن قطيعة ابيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا من بعده.

ثم يفصح الجابري عن هدفه الرئيس من هذه الفكرة وهو تأسيس البيان على البرهان، فبدلاً من طلب المعاني من الألفاظ والنظر إلى الحوادث والأشياء بوصفها أجزاء منفردة منفصل بعضها عن بعض، والاتجاه بآلية التفكير إلى المقاربة بينها بقياس الجزء على الجزء، بدلاً من ذلك يجب التأسيس لعصر تدوين جديد يقوم على منطلقات منهجية مستمدة من الحقل المعرفي العلمي لكل عصر.

هذه المنهجية تقوم على "اعتماد الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الألفاظ"[1] ويكون ذلك عبر "توظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته: الاستقراء، الاستنتاج، المقاصد، الكليات، النظرة التاريخية"[2].

تكون هذه السلطات ذات المرجعية العقلية الصرفة بديلة عن السلطات الثلاث التي تحكم العقل العربي اليوم والمتمثلة في (سلطة اللفظ) بوصفها نظام خطاب يؤسس نظام العقل. و(سلطة الأصل) بقسميها: سلطة السلف والتي تتجسم في المرويات والإجماع، وسلطة القياس كمثال سابق يقاس عليه فرع لوجود معنى بينهما. و(سلطة التجويز) بمعنى احتمال أن يكون المعنى كذا وكذا.

ومن القواعد الأصولية التي يريد الجابري تغييرها كي تبدو الشريعة مواكبة للعصر ومسايرة للتطور- والتي تندرج في السياق ذاته- ما قرره معظم الفقهاء من دوران

---

(١) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٥٥٨).

(٢) المرجع السابق (ص٥٦٧).

الحكم الشرعي مع علته في عملية الاجتهاد، ومعلوم أن العلة وصف منضبط في الشيء الذي صدر فيه الحكم؛ وبهذا الوصف يُعرف وجود الحكم فإذا وجد وُجد الحكم.

ويريد الجابري تغيير ذلك بأن يكون دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة لا مع العلة، فإذا وُجدت الحكمة والمصلحة وُجد الحكم، وإذا عُدمت أُلغي الحكم، ويضرب لذلك مثالاً وهو: الحكم بإباحة الفوائد المترتبة على بعض المعاملات المالية التي هي نوع من شهادات الاستثمار وسندات البنوك وذلك لعدم وجود الاستغلال في هذا النوع من المعاملات، ويقول: "ومعلوم أن منع الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا"[1].

ويحتج الجابري على ما ذهب إليه من ضرورة أن يكون دوران الحكم مع الحكمة والمصلحة لا مع العلة بقوله: "وإذا كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاده واجتهاد الصحابة الذي استشارهم في مسألة فيها نص، فوضع الخراج عن الأراضي المفتوحة عنوة بدل تقسيمها بين المقاتلين مراعياً في ذلك المصلحة؛ مصلحة الحاضر والمستقبل، وإذا كان قد عدل عن قسمة الغنائم بالسوية كما كان يفعل النبي وأبو بكر، وارتأى أن العدل يقتضي قسمتها على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول ﷺ، إذا كان عمر بن الخطاب -المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنة- قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين والترسيم؟

لماذا نضيق على أنفسنا ونسجن اجتهادنا في قواعد كانت تفي بالمصلحة والمقاصد قليلاً أو كثيراً في زمان مضى إذا لم تعد تفي بالغرض نفسه اليوم على أكمل وجه،

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦١).

والحال أنها قواعد مبنية على ظن المجتهد، وليس فيها شيء من القطع واليقين باعتراف أصحابها أنفسهم؟. أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، وأعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب، وإذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم الدوران، والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدد من منظور الخلفية الإسلامية، إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كل اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد حتى ولو أُتي بفتاوى جديدة"[(1)].

ولا شك في أن إعمال هذه المنهجية تؤول إلى النتيجة المتلاعبة بكل مفهوم سابق لدين الإسلام، والمتناسقة مع متطلبات الفكر الغربي المعاصر الذي لا يقبل سلطاناً على العقل إلا العقل ذاته، ويتم ذلك من خلال ممارسة التجديد والتحديث من داخل التراث نفسه! -بحسب الجابري- فـ" اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضي وسياسة الحاضر) تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية التي لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها"[(2)].

ومن هذا المبدأ ينادي الخطاب الليبرالي بإحلال مقاصد الشريعة مكان مدلولات النص الشرعي. فيقول عبد المجيد الشرفي: " لا بد من إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست أولاً وأخيراً سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها والإتيان ببديل لها"[(3)]. ثم يوضح البديل وهو: "ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولا سيما النص القرآني

---

(1) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٣ - ٦٤).
(2) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري (ص٥٧٢).
(3) لبنات، عبد المجيد الشرفي (١٦٢).

وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين "[١].

وإلى مثل ذلك ينتهي د. حسن حنفي في كتابه من النص إلى الواقع[٢]، فهو يعتبر الأدلة النقلية كلها ظنية، لا تتحول إلى يقين إلا بالدليل العقلي، ولذلك فالاستشهاد بالنص وحده لا يجوز وهو الكتاب والسنة والإجماع، أما القياس فلا يفيد إلا الظن.

ثم يعيد حجية جميع الأدلة والمصادر إلى موافقتها للمصلحة العقلية فيقول: " تقوم مصادر الشرع كلها المتفق عليها أو المختلف عليها على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع.. فالكتاب يقوم على المصلحة.. والسنة أيضاً تقوم على المصلحة.. وتجمع كل صنوف الإجماع.. أيضاً على المصلحة.. وإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت. وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص لأن المصلحة أساس الكل. والجزء لا ينقض الكل "[٣].

وهو ما يمكنه من التوصل إلى النتيجة الطبيعية لهذه المنهجية وهو تجريد الإسلام من جميع خصوصياته وهويته ليتلاءم مع الواقع المعاش، يقول: " الشريعة قصد وهدف للتحقيق وليست قيداً على السلوك وتحديداً له. هي مجموعة من المبادئ العامة التي لا تختلف باختلاف الأديان والمذاهب والطوائف والملل. هي بمثابة الجمع بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الشعوب، والإعلان العالمي لواجبات الإنسان ومسؤولياته "[٤].

---

(١) لبنات، عبد المجيد الشرفي (١٦٢).

(٢) أهدى هذا الكتاب إلى (كل من يعطي الأولوية للمصالح العامة على النصوص والحروف) (١/ ٧).

(٣) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي (٢/ ٥٧١-٥٧٣).

(٤) من النص إلى الواقع، حسن حنفي (٢/ ٥٦٨).

وهكذا تتعدد - بحسب حسن حنفي - القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة، ولا توجد قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، بل هي اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي، بمعنى أنه يوجد قارئ ويختفي المقروء، يحيا الواقع ويموت النص.

ومن هذا دعوى شاكر النابلسي بأنه لا يوجد نص صريح في القرآن أو في أحاديث الرسول، يقول إن آيات القرآن أو أحاديث الرسول عابرة للتاريخ، وتصلح لكل زمان ومكان... ثم دعوته إلى أن تبقى هذه النصوص مفتوحة، إن صلحت للحال المتجددة أخذ بها، وإذ لم تصلح نتيجة لتغير الأحوال أخذ بغيرها شرط أن تتوافر فيها المصلحة العامة "فلا نص قديماً يطبق على حال جديد إلا بما اتفق"[(١)].

* * *

وهكذا يكون (علم المقاصد) و (تغليب المصالح) بديلاً لعلم أصول الفقه، ويحكمان -تبعاً لذلك- السلوك البشري بعيدًا عن صيغة الأحكام الفقهية، وهكذا يتم التحديث بعيدًا عن القرآن والحديث، أي استبدال العقل بالشريعة، والواقع بالنص، والإنسان بالله.

وعلى هذا المفهوم تكون الشريعة في النظر الليبرالي ليست هي القواعد والأحكام التفصيلية التي نصت عليها النصوص الشرعية[(٢)]، وإنما هي المنهج القادر على الحركة الدائمة مع الواقع بخلاف الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها[(٣)]، ولأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة، فتطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء، فالرحمة هي المنهج والمنهج هو الرحمة[(٤)].

---

(١) أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي (ص١٧٠).

(٢) انظر: أصول الشريعة، للعشماوي (ص١١٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١١٣، ١١٧).

(٤) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (١٩-٢٢).

وهذا الإحلال المزعوم من قبل الخطاب الليبرالي لشريعة العقل مكان شريعة الوحي -تحت ذريعة المقاصد والمصالح- ليس من الإسلام في شيء، بل هو من اتباع الهوى، والقول على الله بغير علم ولا هدى، وهو نتيجة طبيعية لمن خاض فيما لا يحسن، ولمن رام إصلاحاً وتجديداً في الدين وهو يفتقر إلى الأدوات التي تلائم ما يقوم به.

فالأدوات المعرفية والمنهجيات العلمية في النظر والحكم التي يعملها نقاد العقل الإسلامي، من مثل الجابري وأركون وشحرور وجمال البنا ونصر أبو زيد وحسن حنفي وغيرهم، كانت مستمدة من بيئة علمية أخرى ليست في مستوى القدسية والعصمة، كما هي في البيئة العلمية عند المسلمين، والمعتمدة على منهجية الاستدلال القائمة على نصوص شرعية تختلف دلالاتها وحجيتها، ولكن تبقى -على أقل تقدير- أقرب للضبط والتحديد من توهمات الفلاسفة وتكهنات المناطقة.

فكان عمل هؤلاء يكاد ينحصر في استيراد الأدوات النقدية التي جاء بها فلاسفة التنوير لنقد السلطة الدينية وتفكيك الكهنوت النصراني ومحاولة إرجاع العقل لدوره المسلوب، مغفلين أن هناك فروقاً كبرى بين الواقع المسلم والواقع النصراني، وإن وقع التماثل في بعض الظواهر والنتائج المحدودة خلال فترات معينة مضت في تاريخ المسلمين[١].

فإذا كانت المقاصد قد أوجدت للعقل اعتباراً إلى الحد الذي تصبح فيه الشريعة الإسلامية قابلة للامتداد في الفهم وفي العمل، فإن هذا الاعتبار ليس طليقاً من حاكمية النص، وما يدل عليه من أحكام وقواعد وكليات تحكم الاستدلال وتضبط الاجتهاد، وليس في هذا إحلال للعقل مكان الوحي، أو جعل الخيار له أن يدين بدين

---

(١) انظر: الوعي المقاصدي، د. مسفر القحطاني (ص١٣٨).

الوحي أو دين العقل، بل الشريعة حين أطلقت العقل من عقاله، وفتحت له باب البحث والنظر، لم تلق له الحبل على غاربه، وتجعل له من القواعد العامة المستقلة عن الوحي ما تكون به حاكمة على جزئيات الشريعة وأحكامها، والغايات والمصالح التي يجتهد البشر في معرفتها مخولة للعقل حق إهدار النصوص والوقائع الجزئية في سبيل الأخذ بهذه الكليات والمقاصد.

وهل يصح أن نقول إن الشريعة أباحت للناظر فيها أن يختار أي هذين المسلكين شاء في كل مطلب، فإن شاء أخذ بالخصوص أو العموم، وإن شاء وقف عند ظواهر النصوص أو غاص إلى بواطن المعاني واستخرج ما يشتهي من تأويل، وإن شاء شكل له ديناً عقلياً بحسب هواه تحت مظلة المصلحة أو انقاد لدين رب العالمين الموحى به على سيد العالمين.

لو كان الأمر كذلك، لم يبق أمام القارئ الجديد للشريعة ما يتعذر عليه إدخاله فيها من قريب أو بعيد ولوسعت الشريعة من الضلالات ما لا يقف عند حد.

ولكن هيهات أن يكون الأمر كذلك، والشريعة شريعة رب العالمين التي هي من العدل والرحمة واليسر والحكمة بأعلى مكان، ولم يجد المخلصون من علمائها هذه الثنائية المتعارضة بين العقل والنقل بل لكل منهما دور مكمل للآخر.

فالدور الذي أنيط بالعقل ينحصر في التعقل، أي فهم الشريعة، وفهم مقاصدها، ثم الاستنباط منها في حدود ما تقتضيه نصوصها، وليس دوره في مجال الشريعة، الاستقلال والابتداع، وإنما حظه فيها التقيد والاتباع.

ولا يجوز أن يذهب الظن بهذا التحديد لدور العقل، أن الشريعة منافية للعقل، أو مستعصية على الفهم، فالعقل إحدى دعائمها، ولو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن العمل بها، ولبطل التكليف، حيث يستوي في عدم إدراكها العاقل والمجنون.

ثم إنه يلزم من دعوى منافاتها للعقل، أو انغلاقها على الفهم أن ينتقل الناس من اليسر إلى العسر، لأنهم قد كلفوا بما لا طاقة لهم به، حيث أمروا أن يعملوا بما لا تدركه عقولهم، فينتقض بذلك مقصد من مقاصد الشريعة، وأصل من أصولها وهو مبدأ التيسير والتكليف بما يطاق[1].

إن مبحث مقاصد الشريعة في كتب المتقدمين يكشف عن بنية التفكير الفقهي ويدل على ما صرحوا به من أن الشريعة جاءت لحفظ المصالح ودرء المفاسد، ولم يكن بحثهم للمقاصد معزولاً عن درسهم للنصوص، بل إن المقاصد نفسها تأسست على فهمهم للنص نفسه، سواء كان ذلك بتصنيفها أو بترتيبها.

إن العناية بالمقاصد تثمر بيان أن الأحكام لم تبن عبثاً أو تشهياً أو بمعزل عن الفهم والانسجام المنطقي -كما يسعى إليه الخطاب الليبرالي- إنما تعني أن الشريعة لها قيم حاكمة وكليات غير متناقضة تندرج تحتها جميع الأحكام الجزئية والتفصيلية ومن ثم فإن سياق هذه الأحكام الفقهية الاجتهادية ينبغي أن يكون مترابطاً ومنسجماً مع كليات الشريعة وجزئياتها الأخرى التي تعبر عنها مقاصدها التي تم استنباطها من نصوص الوحي.

إن مصطلح المقاصد قد تم توظيفه بما له من شرعية وأصالة علمية ليجعل بذلك مفتاحاً للاجتهاد الليبرالي في فهم الإسلام، فاستعير مصطلح المقاصد دون تحديد مدلوله في استعمالهم، ووظفوه في معنى غير الذي يستعمله علماء الأصول، فهم يعنون به روح الشريعة وما وراء اللفظ وما يسعى النص إلى تحقيقه، بغض النظر عما تقتضيه النصوص من أحكام وتطبيق لتحقيق هذه المقاصد، ويتم ادعاء الاجتهاد بآلية المقاصد دون توضيح لهذه الآلية، والعبرة عندهم ليست بالنص بل بما وراء النص،

---

(١) انظر: الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي (ص١٨٦).

وما وراء النص ليس هناك ما يضبطه من قواعد تدل عليه، ومن ثم لم يعد من دور للمقاصد سوى التبرير للحلول التي يمليها التأمل في النصوص، متذرعين بما يحتله مصطلح المقاصد من قبول وشرعية في الوسط الإسلامي، والذي ربما يساعد على تمرير المعنى التأملي للنص طالما عجزت المناهج الحديثة عن أداء دورها في تأويل النص بطريقة مقنعة، فكل تفسير يصلح أن يكون مقصداً لدى من يدعيه.

وبينما يبذل الأصوليون جهدهم لتحديد مقاصد الشريعة بالاعتماد على مجموع نصوصها حول قضية معينة، وذلك للاستفادة من هذا المقصد في بيان النوازل الفقهية فيما يطرأ للمسلمين من قضايا، دون أن يكون في هذا المقصد مخالفة لمقتضى دلالة النصوص، نجد الخطاب الليبرالي يستعمل المقصد بديلاً عن النص دون اعتبار لقيد أو ضابط.

التوظيف الليبرالي لمفهوم المقاصد والمصالح:

ويصل الغلو الليبرالي إلى أن يجعل علمنة العالم مقصداً مسبقاً للشارع وذلك بكون المصلحة تعين المقصد وتخصصه، وقد سخر الشارع العالَم برمته للمكلف أو الإنسان، ووضع الشريعة في خدمة مصلحته، وحيث إن نظرية المقاصد تخضع المصلحة إلى معيار معقوليتها الذاتية والعرفية، وغلبة جانب النفع فيها على الضرر بمعنى "استقلال المصلحة التي تتسق مع مقاصد الشارع وتتأطر بها لمجرد أنه مصلحة حقيقية. تبدو العملية دائرية هنا، أي دنيوة -علمنة- الشريعة وشرعنة الدنيوة -العلمانية-، إذ تكون الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة"[1].

وهكذا يصبح الإسلام وفق هذا المقتضى " ديناً علمانياً منذ البداية، لأنه ليس

---

(١) الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، أحمد الريسوني ومحمد باروت (ص ١١٢-١١٣) والنص للأخير.

به رجال دين، علمانية معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بوضع إنساني"[1]. فـ "العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور"[2].

كما يَعُد الخطاب الليبرالي نظرية المقاصد نظرة إسلامية مسبقة لنظرية المنفعة الحديثة في العصر الليبرالي لاتحاد ضوابطها وآلياتها، فما تسميه نظرية المنفعة بالخير العام هو تماماً ما تدل عليه عبارة (المقاصد) ومصلحة الفرد المؤطرة بالمقاصد ليست سوى عبارة أخرى عن تأطير المصلحة الفردية بالخير العام وجعل المصلحة الفردية أساس مصلحة الجميع[3].

ومن تطبيقات النظرة الليبرالية للمقاصد تأسيس معقولية الأحكام الشرعية، وذلك باتخاذ المقاصد والمصالح أساساً للتشريع، وربط الأحكام الشرعية المدونة في دواوين الإسلام بأسباب نزولها أي حصرها في زمنها الذي نزلت فيه، أو الذي صدرت فيه، والعمل على إيجاد أحكام شرعية جديدة تتناسب مع طبيعة العصر واحتياجاته، يكون المعيار في قبولها أو ردها هو محض العقل البشري الذي تكون له الهيمنة المطلقة في تحديد ما فيه مصلحة الناس ومن ثم كونه مقصوداً للشارع ولو لم يكن في نصوص الوحي ما يشير إليه بل لو كان فيها ما يخالفه أو يتعارض معه.

يقول الجابري: "الانطلاق من المقاصد، مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام هي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات،

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١٥٥).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٣).

(٣) انظر: الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، أحمد الريسوني، ومحمد باروت (ص ١١٣) والنص للأخير.

ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس (فالله غني عن العالمين)، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، ومن ثم فهو أصل الأصول كلها، وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها؛ دائرة المصلحة ومن ثم فهي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة "[1].

ويدعو الجابري إلى ربط الأحكام بأسباب نزولها -بحيث لا يتجاوز بها زمنها الذي وقعت فيه- كي تبدو الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة لظروف العصر وأحواله المتغيرة وهذا لا سبيل إليه إلا " باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع، ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم)، بل إلى (أسباب النزول)، وهذا باب عظيم واسع يفتح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع أمراً ميسوراً "[2].

ويقول أيضاً: "بناء معقولية الحكم الشرعي على (أسباب النزول) في إطار اعتبار المصلحة يُفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ(أسباب نزول) أخرى، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان "[3].

ويضرب لذلك مثالاً وهو: ضرورة ربط عقوبة القطع في السرقة في الشريعة الإسلامية بأسباب نزولها؛ وهي: ما كان عليه العرب قبل الإسلام وزمن البعثة النبوية من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي صحراوي، واعتمادهم على التنقل والترحال

---

(١) وجهة نظر، محمد عابد الجابري (ص ٥٨).

(٢) المرجع السابق (ص٥٩). وانظر: التراث والحداثة (ص١٠-١١).

(٣) وجهة نظر، محمد عابد الجابري (ص٦١).

طلباً للكلأ وهو ما يلزم معه قطع يد السارق، وأما في وقتنا الحاضر وقت التطور العمراني والصناعي فقطع يد السارق غير ملائم لردعه عن تكرار السرقة، بل الملائم هو السجن بدل القطع.

فيقول: "إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن (أسباب النزول)، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها؛ فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية: أولاً: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب. ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ؛ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس... إلخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معاً، وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل احتُفظ بقطع اليد كحد للسرقة من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الإسلام"[1].

---

(١) وجهة نظر، محمد عابد الجابري (ص ٦٠ - ٦١).

ومن التوظيفات الليبرالية للمقاصد التوسع في تحديد مقاصد الشريعة، وعدم الاقتصار فيها على ما ذكره فقهاء الأمة واتفقوا عليه فيما يدخل ضمن الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

حيث يقول الجابري: "إن الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى (الضروريات) كانت وما تزال وستبقى أموراً ضرورية بالفعل، أي مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلاً خدمة (مصالح العباد)، غير أن (مصالح العباد) اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس العقل والنسل والمال، بل إنها تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أموراً أخرى.

نعتقد أنه لابد من أن ندرج فيها: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعليم والعلاج.. إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر.

أما الحاجيات فبالإضافة إلى ما ذكره فقهاؤنا القدامى؛ هناك حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض بإعداد ما يكفي من مستشفيات وغيرها، والحاجة إلى ما لابد منه لتنشيط الإبداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية، والحاجة إلى ما لابد منه لاكتساب معرفة صحيحة بالواقع والأحداث... أما التحسينات التي يتطلبها عصرنا فحدّث ولا حرج"[(١)].

ويختم كلامه بهذا الخصوص بقوله: "إذا كانت هناك ضرورات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته، وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد

---

(١) وجهة نظر، محمد عابد الجابري (ص ٦٧).

شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة؛ بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد "[1].

* * *

بقي أن أشير إلى الشبهة التي يحتج بها من يذهبون إلى تقديم المصلحة على النص وهي أنه قد وقع في اجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يدل على تقديمه المصلحة على النص عند تعارضهما، مثل ما وقع من تعطيله سهم المؤلفة قلوبهم، وإيقافه لحد السرقة عام المجاعة. وليس فيما فعله عمر حجة لمن يذهب إلى تقديم المصلحة على النص، لكون الذي فعله هو ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق مناط الحكم الوارد في النصوص الشرعية وليس فيه معارضة للنص أو تعطيل حكم ثابت بمجرد الرأي وإيضاح ذلك بما يلي:

- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يعطل النص الشرعي لحساب العمل بالمصلحة. وإنما اشترط لتطبيق النص الشرعي أن تتوفر شروطه وتنتفي موانعه. وأن يحقق المقصد والمصلحة التي من أجلها شرع الحكم، وأن للأحكام عللاً تدور معها حيثما وجدت وترتفع حيثما عدمت.

فعمر بن الخطاب كان يرى أن سهم المؤلفة قلوبهم كان يصرف عندما كان المسلمون في ضعف فيعطى لهؤلاء المؤلفة اتقاء لشرهم وتألفاً لقلوبهم، وهذا المعنى قد انتفى بعد أن أصبح الإسلام في قوة ومنعة، فارتفع الحكم بسبب ارتفاع العلة التي لأجلها شرع.

---

(١) وجهة نظر، محمد عابد الجابري (ص ٦٨).

يقول ابن تيمية: " وما شرعه النبي ﷺ شرعاً معلقاً بسبب، إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفة قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وبعض الناس يظن أن هذا نسخ، لما روي عن عمر: أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمن عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عُدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك "[1].

- وأما عدم قطعه يد السارق عام المجاعة، فإنه قد نظر إلى تخلف أحد شروط تنفيذ الحد وهو كون السارق إنما سرق ليسد رمقه وينقذ نفسه من الموت بسبب الجوع، فهو قد سرق مالاً له فيه حق لكونه أخذ ما يحتاج إليه لسد رمقه وإنقاذ نفسه من الهلاك، فإيقافه الحد في هذه الحال إنما كان لعدم تحقق الشروط وانتفاء المانع.

قال ابن القيم: " فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له.. وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج "[2].

فما وقع من عمر رضي الله عنه لم يكن مستنداً إلى مصلحة مجردة عارض بها النص، وليس مؤدياً إلى تغير الحكم الذي جاءت به النصوص، وإنما هو داخل فيما يعرف في أصول الفقه بتحقيق مناط الحكم وتنزيله على الواقع[3].

يقول محمد الغزالي رداً على من استدل بفعل عمر على تقديم المصلحة على النص: " وهذا كلام خطير معناه أن النص السماوي يخالف المصلحة العامة، وأن

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٩٤).

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٣/ ١٢).

(٣) انظر: من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، د. محمد بنعمر (ص١٠٧). الثبات والشمول، د. عابد السفياني (٤٦٠-٤٨٣).

البشر لهم -والحالة هذه- أن يخرجوا عليه ويعدموه، كلا المعنيين كاذب مرفوض، فلا يوجد نص إلهي ضد المصلحة، ولا يوجد بشر يملك إلغاء النص "[1].

وبعد هذا العرض للتوظيف الليبرالي للمقاصد والمصالح والاستناد إليها باعتبارها المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ننظر في مآلات هذا التوظيف[2] فهل حافظ الإسلام -وفقاً لهذا التوظيف- على ثوابته وأصوله، أم نتج عن ذلك دين جديد يمكن أن يسمى بأي اسم إلا أن يكون هو الإسلام الذي أنزل القرآن لبيانه وبعث الرسول محمد ﷺ لتطبيقه وتعليمه للناس، وفهمه صحابة الرسول ﷺ الذين اصطفاهم الله لصحبة رسوله ولازموه في حله وأسفاره؟

إننا في الواقع أمام معاول قوية تهدم كل ما هو حقيقة أو أساس مستقر أو قانون مطلق أو فكر شامل، هذه الحالة هي ما يسمى في الغرب بما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية أو ما بعد الليبرالية أو ما بعد العقلانية إلى غيرها من المابعديات الفوضوية والعبثية واللاشيئية[3].

أو كما يسميها عبد الوهاب المسيري: الدخول إلى المادية السائلة عقب المادية الصلبة[4].

هذه المعاول التي تمسك بها أياد تنتسب إلى دين الأمة الإسلامية وتتكلم بلسانها وتنتمي إلى هويتها، لم تعد ترى الفكر الغربي إلا بعين الإجلال والإكبار والوثوقية

---

(١) الدستور، الوحدة، محمد الغزالي (ص٤٤-٤٥).

(٢) للدكتور أحمد الطعان -وفقه الله- بحث بعنوان مآل الإسلام في القراءات العلمانية، منشور على الشبكة العنكبوتية، حشد فيه كثيراً من نصوص القوم في هذه المسألة، وقد أفدت منه في الفقرات الآتية.

(٣) انظر: الوعي المقاصدي، د. مسفر القحطاني (١٤٥-١٤٦).

(٤) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي (٣٦-٣٩).

المطلقة، بينما تنظر إلى تراث أمتها وثوابتها بل منطق تفكيرها بعين الريبة والاحتقار والانتقاص، وقد غابت عنها الموضوعية التي هي أساس النقد لمن سلك سبيل الفكر النقدي. أما اجترار أنظمة فكرية ونقدية ترعرت في بيئة مغايرة وتنزيلها على واقع مغاير ومخالف فهذا نقض للموضوعية من أساسها ودق أسفين الفشل لهذا المحاولات النقدية التي يشتغل عليه الفكر الليبرالي في عالمنا العربي.

المآلات المحتومة للتوظيف الليبرالي:

إن الذي يتحكم بالموقف الليبرالي من مصادر الشريعة هو معيار مادي فلسفي غربي اعترف الليبراليون بذلك أو لم يعترفوا، والخلفية الإلحادية أو الشكية أو اللاأدرية هي التي يستبطنها أغلب هؤلاء في تناولهم للإسلام، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام، ولم يجاهروا بإلحادهم، وتحدثوا عن إمكانية وجود ما للإسلام، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد ﷺ وقال عنه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وإنما إسلام جديد مخترع، منفتح وغير مغلق، متطور وغير مكتمل، بعكس ما أراده الباري عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وهذا باعتراف منظري التيار أنفسهم فعلي حرب يجعل عنوان قراءته للدين الجديد "أن لا نسلم بالمسلم به"[١]، بينما يحدد نصر أبو زيد هدفه من دراسته للإسلام أنه يطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية[٢]، وهو يصل

---

(١) نقد الحقيقة، علي حرب (ص ٥٨).

(٢) انظر: مفهوم النص د. نصر حامد أبو زيد (ص ٢٠).

عند أركون إلى ما يخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي[1].

إنه امتداد لما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي كما طرحه فلاسفة النهضة الأوربيون واستعاضوا به عن المسيحية، وهكذا يسلك الليبراليون العرب سبيل أساتذتهم فيما يخص علاقتهم بالإسلام، فالإسلام الجديد العصري المستنير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً.

فالشهادتان في الدين الجديد ليس لهما مدلول إيماني بحسب -حسن حنفي- لأنه "في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ[2].

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان. كما يفتري ذلك الصادق النيهوم[3].

والصلاة مسألة شخصية، وليست واجبة[4]، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[5]، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء[6].

---

(١) انظر: تاريخية الفكر، لأركون (ص ٢١٧).
(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١ / ١٧) وانظر: التأويل في مصر، أبو طالب حسنين (ص ٣٣٩).
(٣) انظر: صوت الناس، محنة ثقافة مزورة، الصادق النيهوم (ص ٢٥).
(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (ص ٦٣).
(٥) انظر: سلطة النص، د. عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١١٠، ١١١).
(٦) انظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم (ص ١٢٧، ١٣٤).

والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية[١]، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها " فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر وهو ما تمس الثروات الضخمة... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة "[٢]. إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة[٣].

والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير[٤]، وهو مفروض على العربي فقط، لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[٥]. بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج[٦].

أما الحج كذلك فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب[٧] وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي[٨]، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٦٣) وانظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص٧٠).

(٢) وجهة نظر، الجابري (ص ١٥٠ - ١٥١).

(٣) انظر: الرسالة الثانية، محمد محمود طه (ص ١٥٥، ١٦٤).

(٤) انظر لبنات، الشرفي (ص ١٧٣) فما بعدها، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، للشرفي (ص٦٣، ٦٤).

(٥) انظر: سلطة النص د. عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١٠٩).

(٦) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق " بورقيبة " وألزم به الشعب التونسي انظر " تونس الإسلام الجريح " لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص ٤٨، ٤٩، نقلاً عن التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، القرضاوي (ص ١٤٤).

(٧) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي (ص ٦٥)، وانظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ١٥٤، ١٥٥) وانظر: العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو (ص ٨٩).

(٨) انظر: العنف والمقدس والجنس، الربيعو (ص ٨٩).

العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر[1]. كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته[2]، هكذا تُميَّع كل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية[3]، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها[4] بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغوا هذه المرونة[5]. إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة[6] فقد برزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى[7].

وليست الشريعة القواعد والأحكام التفصيلية[8] ذلك لأن المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها[9]، ولذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها، والحق أنه تطبيق روحها[10]، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار[11]، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة، وإنما هي أحكام الشريعة[12].

---

(١) انظر: العنف والمقدس والجنس، الربيعو (ص ٨٩)، وانظر: الأسطورة والتراث، القمني (ص ١٦٥).
(٢) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١٠٦).
(٣) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ١٥٤، ١٥٥).
(٤) انظر: تاريخية الفكر، أركون (ص ٨١).
(٥) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي (ص ١٢١).
(٦) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، أركون (٣٦).
(٧) انظر: العلمانية تحت المجهر، العظمة (ص ١٨١).
(٨) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص١٣٦) وجوهر الإسلام (ص ١٧).
(٩) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص ١١٧، ١١٣).
(١٠) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص ٣٧).
(١١) انظر: المرجع السابق (ص٣٥).
(١٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٨، ١٩).

إن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء بحيث تهيمن الرحمة على كل حكم وأن تطبع كل قاعدة وأي تطبيق أو تفسير[1]، وأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة[2]، ومن هنا ما دامت الرحمة هي المنهج، والمنهج هو الرحمة، فإن القانون المصري بكل فروعه المدنية والتجارية الآن موافق لشريعة الإيمان وروح القرآن[3]، ونظام الربا في الإسلام يؤكد ذلك فقد تغيرت الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين يؤدي إلى إعساره وإفلاسه[4]، ولم يعد ثمة نظام للربا وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين[5].

ونظام الحدود في الإسلام يؤكد ذلك أيضاً فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق أو الزاني وإقامة الحد عليه يصعب أن تتحقق[6]، كما أن تطبيق حد الرجم يبدو أنه من خصوصيات رسول الله ﷺ[7]، وأيضاً فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة أمام الرأي العام العالمي[8]، ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له[9]، وأقوم الطرق أن نبحث عن

---

(١) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص ٢١).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٢٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٤٢- ٤٧).
(٤) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص ١١٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص١١٩).
(٦) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص ٤٧).
(٧) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص ١٢٥).
(٨) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص ١٩٨).
(٩) القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، عبد الرزاق هوماس (ص ٨٦، ١٧٩) ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية. عن: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص٣٩٢).

الجوهر[1]، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام[2]، وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الوجدان الحديث[3] دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، ما دام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائماً[4]، وما دام التشبع بروح الإسلام حاصلاً[5].

وينبني على هذه النظرة المقاصدية -بالمفهوم الليبرالي- شريعة جديدة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى.

فالوحي -بحسب عبد المجيد الشرفي- "لايتحدث البتة عن شريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه فهو من هذه الناحية ملزم، أما تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فمنها مقدار ضئيل دل عليه، وهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين"[6].

لكونه لا يصح أنْ يتم استنباط الأحكام من النص القرآني على أساس التمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها[7].

ومن ثم تهدر جميع الأحكام الشرعية التفصيلية تحت هذه الذريعة. فيكون ضمير المسلم هو الحكم الأول في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي، ولا يضير "المسلم

---

(١) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص ٣٢).
(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٦٠، ٦١).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٩٥).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٩).
(٥) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (ص ١٤٦، ١٤٧). وينظر لما تقدم كتاب العلمانيون والقرآن الكريم (٣٩١-٣٩٢).
(٦) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٥٩).
(٧) انظر: المرجع السابق (ص ٦٠-٦١).

أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت وهي قليلة جداً سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة "(١).

يقول محمود محمد طه -الذي أعدم عام ١٩٨٥م بتهمة الزندقة- عن الآية الكريمة: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] يقول: "إن العبادات كالصلاة والصوم ليست شعائر مستمرة يلتزم بها الإنسان مدى الحياة، وإنما هي مستمرة حتى يتحقق اليقين في نفس الإنسان، الذي هو الغرض من العبادات، ومتى استشعر الإنسان اليقين في نفسه توقف عن أداء العبادات لتحقق الغرض "(٢).

ويقول بشير العريضي: " المطلوب هو دراسة الآيات والأحاديث بدقة وعلى ضوء ما تقتضيه مصلحة المسلمين والإنسانية في هذا العصر، وتحديد الجائز وغير الجائز من العمل الذي تستوجبه هذه الآيات والأحاديث. هذا ما يتعلق بالآيات التي تستوجب عملاً ما. أما التي لا تستوجب عملاً، فتحديد نطاقها يكون أكثر سهولة ويسراً على المسلمين "(٣) ثم يمثل على ذلك فيقول: " في عصرنا الحاضر يتقيد المسلمون بالقوانين الدولية المتعلقة بالأسرى لأن مصلحتهم ومصلحة الأسرة الدولية تقتضي ذلك. أما الآيات فتتلى ولكن لا مجال للعمل بها "(٤).

هذه بعض الأمثلة لمآل الإسلام وفقاً للنظرة المقاصدية بمفهومها الليبرالي، وهذه ثمار الاجتهاد المطلوب القائم على مراعاة المقاصد والمصالح وتقديمها على النص الموحى به، هذا الاجتهاد الذي يحدده عبد المجيد الشرفي بكونه " تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٦١).
(٢) التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمود عبد الله بكار (٢٥٢).
(٣) الإسلام رسالة ثابتة وتفسير متجدد، بشير العريضي (ص٣٢٣).
(٤) المرجع السابق (ص ٣٢٥).

(المعلوم من الدين بالضرورة) متى كانت تستوجب المعارضة"[1]. والذي لا يجب فيه التمسك بحرفية النصوص، وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث والوجدان الحديث[2].

وأختم هذا الفصل بذكر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المتعلق بالمقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، والذي يتضمن أهمية النظر إلى المقاصد ووظائفها وضرورة تقييدها بعدد من الضوابط والاعتبارات:

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٦٠، ٦١).

قرار رقم ١٦٧ (٥/١٨)

بشأن المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩-١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: مقاصد الشريعة هي المعاني والحكم العامة، والغايات التي قصد الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام جلبًا لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانياً: يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد وظائف عدة، منها:

١- النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.

٢- اعتبار مقاصد الشريعة من المرجحات التي ينبغي مراعاتها في اختلاف الفقهاء.

٣- التبصر بمآلات أفعال المكلفين، وتطبيق الأحكام الشرعية عليها.

ثالثاً: اعتبار المقاصد الشرعية بمراتبها المختلفة الإطار الأساس والمناسب لحقوق الإنسان.

رابعاً: أهمية استحضار المقاصد الشرعية في الاجتهاد.

خامساً: الإعمال الصحيح للمقاصد لا يعطل دلالة النصوص الشرعية والإجماعات الصحيحة.

سادساً: أهمية دراسة الأبعاد المختلفة لمقاصد الشريعة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية وغيرها.

سابعاً: أثر استحضار المقاصد الشرعية في الفهم السديد للخطاب الشرعي.

ثامناً: أهمية إعمال مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها لتحقيق التميز في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.

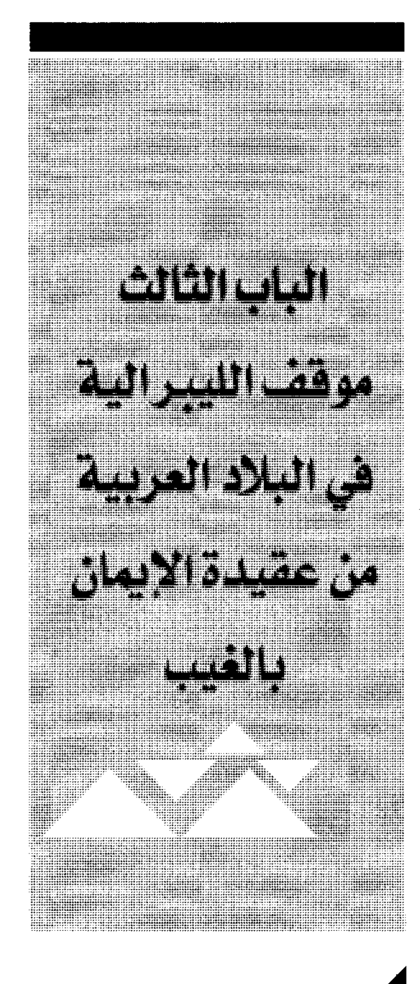
ويوصي بالآتي:

١ - دعوة أمانة المجمع إلى استكتاب المزيد من الأبحاث من أجل التعريف بمقاصد الشريعة، وجهود العلماء والباحثين فيها.

٣- دعوة المؤسسات والمراكز العلمية إلى تدريس مقاصد الشريعة في مناهجها التعليمية. والله أعلم[١].

---

(١) القرار منشور على موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية ركن بحوث ودراسات.



الباب الثالث
موقف الليبرالية في البلاد العربية من عقيدة الإيمان بالغيب

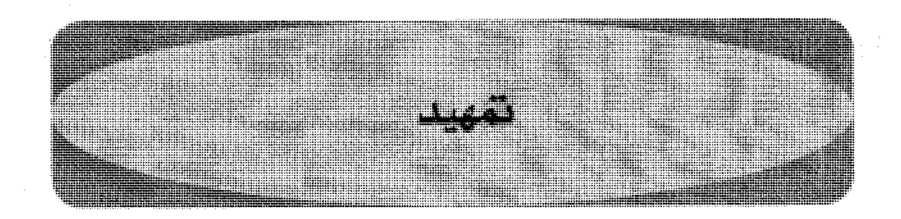
ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الليبرالية من الغيب.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من الإيمان بالله.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من بقية أركان الإيمان.





تشكل عقيدة الإيمان بالغيب الأساس المتين والركن الركين للدين الإسلامي، بل لكل الرسالات السماوية؛ وهي من المحكمات التي لا يسوغ فيها الخلاف، ولا يصح بدونها إيمان، إذ إن مؤدى إنكار الغيب؛ الكفر بالله لأن معرفته والإيمان به - سبحانه - هو من علم الغيب، وكذا الإيمان بالملائكة والرسل والكتب والبعث والجزاء والجنة والنار..

وفي هذا الباب سيتم الكشف عن الموقف الليبرالي من هذه العقيدة، والذي رأيت أن يكون وفق الترتيب الآتي:

الفصل الأول، وهو مخصص لبيان الموقف الليبرالي من الغيب من حيث الأصل، وهل له وجود في طيات هذا الفكر وأصوله، أم أنه يقوم على أسس لازمها الكفر بالغيب.

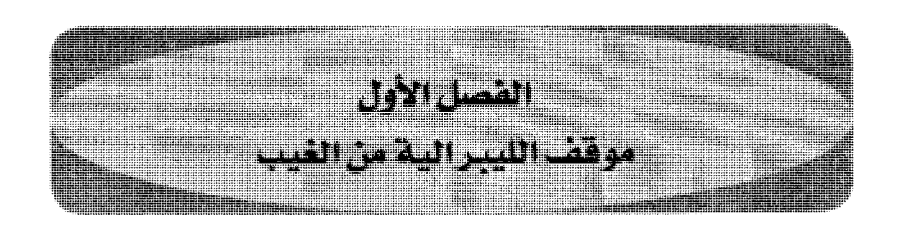
الفصل الثاني، وسيكون لبيان موقف الليبرالية من الإيمان بالله الذي هو أعظم مسائل الإيمان بالغيب، وسيتضح للقارئ أنه مع اختلاف منطلقات الليبراليين العرب

الفلسفية إلا أن خطابهم لا يخلو من انحراف بين في هذا الأصل العظيم، وإن تفاوتوا قرباً وبعداً.

الفصل الثالث، وسيكون لاستكمال بيان الموقف الليبرالي من بقية أركان الإيمان، وبعض القضايا الغيبية الأخرى.

الفصل الأول

موقف الليبرالية من الغيب



قضية الإيمان هي القضية الأساس لكل دين، فبدونه لا يصح أن يطلق على شيء بأنه دين، وإنما يسمى فكراً أو نظرية أو نظاماً أو غير ذلك.

فالأديان جملة - السماوي منها والوضعي - تستند إلى الإيمان بمسلمات وحقائق يجتمع عليها أتباع كل دين ويتمايزون عن غيرهم جراء الموقف منها.

وإذا كان مفهوم (الدين) يقوم على مبدأ التسليم والانقياد والطاعة والإذعان لمن يستحق ذلك، على اختلاف واسع بين أرباب الديانات السماوية والوضعية في تحديد من هو المستحق لذلك، وكيفية الوصول لمعرفته، فإن هذا يسبقه -ضرورة- إيمان وتصديق جازم بتلك الحقيقة، واعتقاد وجوب الخضوع لها، بل اعتبار ذلك حقيقة مسلمة، لا ينبغي أن يعتريها شك، أو يعتورها نفي أو إنكار. فالدين -وفق هذا المفهوم- شامل للأمرين: الإيمان والامتثال.

هذه القضية البدهية هي القضية الكبرى في حياة الإنسان، وهي المحور الذي تقوم عليه حياته كلها، وتنتظم من خلالها علاقة العابد بالمعبود، فالعابد هو الإنسان

بمقتضى حاله وفطرته، وهو إما أن يعبد الله أو يعبد غير الله، فلا وجود لإنسان لا يعبد، بل الكل عابد مؤمن خاضع. فإما أن يكون عابداً لله وإما عابداً لهواه ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وحين يكون الأمر على هذا النحو، فالقضية ليست قضية العبادة في ذاتها فكل الناس عابد مؤمن، وإنما هي قضية العبادة الصحيحة والإيمان الحق، أو هي قضية من المعبود؟ وكيف يُعبد؟ وتلك قضية البشرية في التاريخ كله، وستظل هي القضية حتى يرث الله الأرض ومن عليها[1].

ومن رحمة الله بعباده أنه لم يترك الإنسان في مواجهة هذه القضية بلا معين أو دليل، فقد ركب في كيانه وفطر في جبلته ما يعينه على التمييز والاختيار، وأبدع حوله من الآيات والبراهين ما يدل على وحدانيته وربوبيته ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]. ثم أرسل إليه الرسل مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتب، وفيها الهدى واليقين ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

ثم بعد ذلك يكون الإنسان على بينة من أمره ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ويتحمل مسؤولية اختياره ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].

وكان الإيمان بالغيب - وفي مقدمته الإيمان بالله - هو الجانب الأبرز في دعوة الأنبياء والمرسلين، والقضية الأساس التي برهنت عليها الكتب السماوية دون اختلاف بينها في حقيقته ومفهومه ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

---

(١) انظر: العبودية، ابن تيمية (الكتاب كاملاً). وكتاب: لا إله إلا الله: عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، محمد قطب (ص ٢٢).

الطّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وعبادة الله متوقفة على العلم به سبحانه، وإذا لم يكن من علم الشهادة فهو من علم الغيب.

* * *

والغيب في اللغة مصدر من الفعل غاب، وهو خلاف الشهادة، وهو كل ما غاب عن الإنسان، سواء أكان محصلاً في القلوب تدركه وتعيه أم غير محصل[1].

والغيب يقابل الشهادة ولا يقابل المحسوس أو الواقع، فالفرق بين الغيب والشهادة ليس هو الفرق بين المحسوس والمعقول، كما قال بذلك الفلاسفة الذين جعلوا المحسوس مشهوداً وقابلوه بالوجود العقلي، وزعموا أن هذا الموجود العقلي هو الغيب الذي أخبرت به الرسل. ووجه الخطأ في قولهم هذا: أن الغيب ليس مجرد تصورات عقلية، وإنما أمور شاخصة موجودة، ولكنها مغيبة عنا؛ ولذا سميت غيباً، فالجنة والنار ليستا أمراً معنوياً متصوراً، بل نعيماً وجحيماً موجوداً على الحقيقة، وكذا الملائكة والعرش والكرسي ونحو ذلك[2].

ويحتل الإيمان بالغيب منزلة رفيعة من دين الإسلام، فهو أساس جميع الأصول الاعتقادية والعملية، وعليه مدار الإسلام، فلا يقوم للدين ركن، ولا تتحقق معاني العبودية لله ما لم تكن حقائق الغيب يقيناً راسخاً في النفس، بعد أن قام الدليل على صدق المخبر بها ﷺ، وكلما زاد إيمان العبد بالغيب ارتقى في درجات المحسنين عقيدة وعملاً، فيكون يقينه بالغيب لا يقل عن ثقته بما يحس ويشاهد، فيعبد ربه ومولاه وكأنه يراه، ويستحضر أنه معه رقيباً حسيباً شهيداً سميعاً بصيراً؛ فيسارع في طاعته

---

(١) انظر: مجمل اللغة، لابن فارس (٣/ ٦٨٨)، لسان العرب، لابن منظور (١/ ٦٥٤)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (ص٦٩٢).

(٢) انظر: أصول الإيمان بالغيب وآثاره، د. فوز بنت عبد اللطيف الكردي (ص٢٨-٢٩).

راجياً قربه وثوابه، خائفاً سخطه وعقابه[1].

ومن ثم أصبح الإيمان بالغيب أصل الدين الحق، وأساس الاعتقاد الصحيح، فقد عده الله أول صفات عباده المتقين المهتدين الموعودين بالفلاح، قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١ – ٥]. والآيات في هذا المعنى كثيرة، ومنها صدر سورتي النمل ولقمان.

وآيات القرآن مليئة بذكر أمور تفصيلية من عالم الغيب، ومناقشة المشككين والمبطلين، وإقامة الحجج والبراهين على منكري وحدانية الله ونبوة محمد ﷺ والبعث بعد الموت، وكلها من أمور الغيب.

وقرن الله تعالى الإيمان والتقوى بالتصديق بالغيب ووصف عدداً من الأمور الغيبية التي أخبر عنها بأنها حق يقيني، فقال تعالى في سورة الحاقة بعد بيان أحوال الناس في الآخرة ثم إقسامه على أن القرآن كلامه ووحيه ثم ختم ذلك بقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ۝٤٨ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ۝٤٩ وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ۝٥٠ وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ ۝٥١ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٤٨ – ٥٢] ويفهم من هذا بوضوح أن هذا الغيب حقيقة يقينية، ويمكن معرفته معرفة يقينية، كما هو ظاهر في آيات الله الكونية والشرعية[2] ولذا فقد أخبر الله عن حال أكثر من في الأرض من بني آدم بأنه الضلال، ثم بين أنهم في ضلالهم ليسوا على يقين من أمرهم وإنما هم في ظنون كاذبة وحسبان باطل، قال -تعالى-: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦].

* * *

(١) انظر: أصول الإيمان بالغيب وآثاره، د. فوز بنت عبد اللطيف الكردي (ص٣٧).

(٢) انظر: الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، د. محمود عبدالحكيم عثمان (ص٦١٥).

وإذا كانت دائرة الغيب واسعة والكون مليئاً بعوالم يغيب أكثرها عن حواسنا، ولا يكاد علمنا يحيط منها إلا نزراً يسيراً؛ فإن الذي يجب علينا الإيمان به هو ما أمرنا الله بالإيمان به، وهو الإيمان بما جاءنا عن طريق الوحي فحسب.

قال ابن تيمية: " الغيب الذي نؤمن به ما أخبرت به الرسل من الأمور العامة، يدخل في ذلك الإيمان بالله وأسمائه وصفاته وملائكته والجنة والنار "(١).

وقال ابن عباس: " الغيب كل ما أمرت بالإيمان به، فيما غاب عن بصرك مثل الملائكة والبعث والجنة والنار والصراط والميزان "(٢).

والغيب ينقسم إلى قسمين:

غيب مطلق وهو: المتعلق بعلم الله سبحانه دون من سواه.

غيب نسبي وهو: الذي يمكن للمخلوق معرفته، ويكون ذلك بمعرفة أسبابه، وقد يعرفه البعض ويجهله البعض الآخر، ويكون غيباً في وقت دون آخر(٣).

وإذا كان الغيب وهو ما استأثر الله بعلمه، فقد كشف بمنته لبعض رسله شيئاً من أمور الغيب، كما قال تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧].

فيكون الوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة الغيب الذي أراد الله كشفه، وإذا كانت الأمم السابقة قد فقدت الوثوق في كتبها وتعاليم أنبيائها بسبب التحريف والتبديل الذي طالهما، فإن الله قد تكفل للرسالة الخاتمة بحفظ الوحي الذي أنزل فيها ليكون حجة على العالمين.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٣٣).

(٢) معالم التنزيل، للبغوي (١/ ٦٢).

(٣) انظر: علم الغيب في الشريعة الإسلامية، د. أحمد الغنيمان (ص٣٥).

وهذا الوحي المعصوم يشمل القرآن الكريم كلام رب العالمين، كما يشمل السنة كلام رسوله الأمين بما يخبر به عن ربه. فنصوص الكتاب والسنة يمثلان "المرجع العلمي المعرفي الكامل الذي يغني المسلم ويكفيه في معرفة أصول المعارف الغيبية وتفاصيلها وأسس القضايا الدينية والدنيوية العامة"[(١)].

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩] . وعن حذيفة رضي الله عنه قال: (خطبنا رسول الله ﷺ خطبة ما ترك فيها شيئاً إلى قيام الساعة إلا ذكره، علمه من علمه وجهله من جهله، وإن كنت لأرى الشيء قد نسيت فأعرف كما يعرف الرجل الرجل إذا غاب عنه فرآه فعرفه)[(٢)].

فالكتاب والسنة قد تضمنا من أمور الغيب ما لا بد منه، ففيهما الخبر عن الله وأسمائه وصفاته، وفيهما وصف العرش والكرسي، وخبر الملائكة والجن، والجنة والنار، والقيامة وأحوالها وأهوالها، والأنبياء وما جرى لهم مع أممهم، وقصص الأمم السابقة وأخبارهم، وأحوال الموت والبرزخ وما يحصل فيه من نعيم الروح والبدن أو عذابهما، إلى غير ذلك من الغيبيات التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله، التي يجب على المسلم اعتقاد أنها حق وواقع، وليست من باب التخيل أو الأساطير كما يذهب إلى ذلك بعض الضلال والجاهلين.



وإذا كانت هذه منزلة الإيمان بالغيب في الكتاب والسنة، فإن الخطاب الليبرالي العربي يقف من هذا الأصل موقف المحادة والمعارضة.

---

(١) انظر: أصول الإيمان بالغيب وآثاره، د. فوز بنت عبد اللطيف الكردي (ص١٢٧).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ برقم (٦٦٠٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إخبار النبي ﷺ فيما يكون إلى قيام الساعة، برقم (٢٨٩١).

فإذا كان الإيمان في لغة العرب التي نزل بها القرآن ونطق بها رسولنا ﷺ يعني التصديق الجازم والاعتقاد الذي لا يخالطه شك ولا يشوبه ريب والمتضمن للقبول والتسليم، وهو في المعنى الشرعي المستند إلى نصوص الكتاب والسنة يعني الاعتقاد الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وبكل ما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، من أمور الغيب ومسائله، دون أن يخالط ذلك ما يناقضه من شك أو ارتياب.

فإن هذا الإيمان في نظر الخطاب الليبرالي لا يعدو أن يكون إيماناً تقليدياً تقتضي ضرورة الواقع ومسايرة العصر تجاوزه إلى الإيمان بمفهومه الحديث المتسق مع ثقافة العولمة، الإيمان المبني على أسس علمية محسوسة، والمتحرر من سطوة اليقينيات والغيبيات والأساطير التي عاش عليها المسلمون في فترات التخلف والبدائية قبل سطوع شمس الفكر الغربي الحديث الذي كشف وأبان أسطوريتها وخرافيتها.

يقول أركون: "الإيمان بالمعنى التقليدي أو التسليمي غير الإيمان بالمعنى الحديث. وإيمان ما قبل النقد التاريخي هو غير إيمان ما بعد النقد التاريخي، الإيمان بالمعنى الحديث يعني التعقل قبل الإيمان أو الإيمان بعد التعقل. وهناك فرق بين مؤمن هضم كل الثورات العلمية التي حصلت في القرون الأخيرة وبين مؤمن لا يزال مشحوناً بحساسية القرون الوسطى، أي إيمان ما قبل الحداثة وما قبل العلم. وإذن فهناك تاريخ للإيمان أيضاً"[1].

وهذا الإيمان يعده حسن حنفي إيمان البسطاء والسذج، فيقول: "التفسير الأسطوري الغيبي للدين هو بالفعل تفسير العوام له وإيمان البسطاء السذج، أما المثقفون فإن تفسيرهم له أكثر عقلانية... فيمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه"[2].

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص٢٢٢).

(٢) في فكرنا المعاصر، د. حسن حنفي (ص٩٣).

وأما الإيمان الحديث فهو الذي لا يستقي مضمونه من مصدر سماوي، بل هو مرتهن في تشكل اعتقاداته " بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر "(١). وهذا الوعي المرحلي الذي كان سائداً في زمن صدر الإسلام ومكان انبثاقه؛ له طبيعته التي جعلته قائماً على قبول الأساطير، ومتعلقاً بعالم الغيب والخرافة، وهو الأمر الذي لم يعد له مكان في عالم الطفرة العلمية الحديثة والمعاصرة، ولا فرق وفق هذا المفهوم بين الخرافة والحقيقة المغيبة عن حس الإنسان، بل يجعل من الإيمان بجميع الغيبيات التي لا تدرك بالوسائل الحسية في خانة التعلق بالخرافة والأسطورة والمعرفة الخلية من الحجة والبرهان.

يقول أدونيس: " لا بد للطليعة من أن تنقد أشكال الوعي الغيبي الذي يعرقل نمو الوعي من جهة، ويشارك من جهة ثانية في ترسيخ الثقافة الماضوية واستمرارها "(٢).

وإذا كان الإيمان بالغيب لا يستمد من مصدر سماوي، فليست ظواهر نصوص القرآن والسنة مصدراً للعقيدة الدينية وفق هذا المفهوم المادي:

إما لكون النصوص الدينية اعتمدت -شأنها شأن غيرها من النصوص- على تصورها المعرفي والأيدلوجي في صياغة عقائدها المعرفية والتاريخية المستمدة من وعي الجماعة في ذلك الوقت وتصوراتها الأسطورية(٣). فتتطور العقيدة بتطور الوعي فليس ثمة عقيدة لها صفة الدوام والاستقرار، وعلى الإنسان أن يعيش طوال حياته متحفزاً يبحث عن عقيدة يستيقن بها قلبه، وتطمئن بها نفسه لكن دون جدوى.

وإما لكون النص الشرعي إنما جاء بلغة المجاز واحتوى رموزاً سرية يتعذر دلالتها على مسائل قطعية. يقول أحمد عبد المعطي حجازي: " العقائد الدينية لا تفهم من

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٤).

(٢) الثابت والمتحول ٣، صدمة الحداثة (٢٢٧-٢٢٨).

(٣) انظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٤).

المعنى الظاهر المباشر للكلام؛ لأن لغة الدين مجاز، وربما كانت أسراراً لا يستطيع أن يفهمها على وجهها إلا الراسخون في العلم من أصحاب هذه العقيدة ومن يتصلون بهم ويتلقون عنهم"[1]. وحيث لا اتفاق على تأويل المجازات وتفسير الرموز والإشارات فإنه لا وجود لعقيدة تحمل حقيقة في ذاتها أو صوابية قطعية في نفسها.

وتارة بذريعة كون اللغة تتغير في دلالتها، فـ" تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها غالباً من الحقيقة إلى المجاز... فتتحدث كثير من الآيات عن الله تعالى بوصفه ملكاً -بكسر اللام- له عرش وكرسي.. وتتحدث عن اللوح والقلم.. وكلها تساهم إذا فهمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي"[2].

إن الإيمان بالمعنى الحديث - عند أركون - هو الذي يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي[3].

وهو المعنى الذي عبر عنه حسن حنفي بقوله: " الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي تواره العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق"[4].

ويزيد -جودت سعيد- الأمر وضوحاً عندما يقدم تفسيراً غريباً للإيمان والشرك، فيقول: " يصبح العلم في نهاية الأمر هو الإيمان، والإيمان هو العلم، والشرك هو

---

(١) مقالة بعنوان: لنتعلم من الهنود، جريدة الأهرام، العدد (٤٢١٩٨) بتاريخ ٨/ ربيع الآخر ١٤٢٣هـ - ١٩/ يونيو ٢٠٠٢م.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٣٣٢).

(٣) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص٢٠٧).

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٦٢).

الجهل، والجهل هو الشرك، كما أن العلم والإيمان فريضتان، فإن الجهل والشرك ذنبان لا يغفران، وعقابهما حتمي "[1].

ويلتقط شحرور هذا المعنى فيصيغه بعبارة ماركسية، فيقول: " الشرك هو الثبات في هذا الكون المتحرك، والوقوف ضد التطور، وهذا شرك الربوبية. . أما عدم تطوير التشريع، وتثبيت مذهب أو مذاهب فقهية معينة، فهذا هو شرك الألوهية. فسكونية الفكر والفقه والتفسير، هي من أوائل مظاهر الشرك الخفي عند العرب، فالتخلف شرك، والتقدم توحيد "[2].

ومع الاعتراف باختلاف سبل الإيمان بين المفهوم الديني والمفهوم المادي إلا أن أركون يصر على سلوك طريق الإيمان بالمفهوم المادي ونبذ كل ما لم يثبته ويبرهن عليه.

فيقول: " أريد البرهنة على أن ظاهرة العولمة الضخمة تدفعنا إلى أن نتجاوز فلسفياً وأخلاقياً وقانونياً ومؤسساتياً كل الأنظمة العقائدية واللاهوتية الموروثة عن الماضي "[3]. ونلاحظ التعبير (بكل) التي لا تستثني نظاماً عقدياً أو ديانة سماوية بل الكل في سلة واحدة قوامها الكفر والإلحاد ومعطياتها الإنكار والجحود.

وهذه النظرة الأركونية التي تجعل من الأديان العدو والخصم للحداثة والتنوير وحرية الإنسان ووجوديته، تنبع من اعتقاده بوجود خطابين أو حدثين (متضادين) دشنا تاريخاً جديداً ولمدة عصور طويلة، الأول هو ظهور الخطاب النبوي (أو ظهور الأنبياء)، والثاني هو ظهور عقل التنوير والثورات الكبرى خصوصاً الفرنسية، التي شكلت بداية تأسيسية للوعي البشري كله، وكان الأخير منهما بديلاً عصرياً - حمل في طياته تحرير البشر ونقلهم إلى حالة إيجابية أفضل - للأول الذي يجب تحجيمه

(١) اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد (ص١١٧).
(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور (ص٤٩٦).
(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص١٦١).

وحصره في تاريخيته وزمنيته. "لقد أسس الخطاب الثوري الفرنسي (مثله في ذلك مثل الخطاب النبوي) انطلاقة جديدة للوجود البشري، فقد أسس المبادئ والمثل العليا والتحديدات التي توجه الوجود البشري في اتجاه جديد وتحكمه وتتحكم به.

ولكن فلسفة التنوير الملهمة لهذا الخطاب فصلت الأخلاق العامة والتشريع والروحانية عن المرجعية الدينية، لقد فصلتها عن الإحالة إلى الله الحي الذي يتجلى للبشر من خلال التاريخ، وأوكلت للعقل السيد المستقل المسؤول مهمة تحديد كل المشروعيات وتقويمها. وهكذا حل العقل محل الدين في أوربا.. وهكذا حلت الأخلاق العلمانية محل الأخلاق الدينية، والقانون الوضعي محل الشريعة المسيحية... وهذا أمر طبيعي في الواقع. فالناس لا يستطيعون أن يعيشوا إلى الأبد على الخطاب النبوي... لا ريب أن عقل التنوير قد ولد عصراً جديداً من التقدم والانطلاقة التدشينية للتاريخ. لماذا؟ لأنه حرر الساحة الفكرية الأوروبية من المعرفة الخاطئة والأنظمة السياسية والتشريعية التعسفية. وهي أنظمة تشكلت وتراكمت على مدار التاريخ من قبل المؤسسات الكهنوتية لكل الأديان... لقد حاولت المسيحية -قبل الإسلام اليوم- أن توقف مسيرة الحداثة الفكرية والعلمية والسياسية. وحاولت أن تعرقل انتصاراتها أو تؤخرها إلى أقصى حد ممكن... وبالتالي فإن صراع الإسلام مع الحداثة اليوم لا يختلف في شيء عن صراع المسيحية معها قبل مائتي سنة (أو طيلة مائتي سنة).

يضاف إلى ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر فقير جداً من الناحية المعرفية. ومن ثم فهو ليس قادراً على أن يقف في وجه الحداثة أو يتصدى لها على مستوى النقاش الفكري أو السجال الفلسفي... لن يستطيع التراث الإسلامي بعد اليوم أن يتحاشى تلك الثورة العقلية الكبرى التي ولدت الحداثة وحررت الشرط البشري من العراقيل والقيود... وهذا يعني أن التراث ذاته ليس أزلياً ولا أبدياً على عكس ما يتوهم

المؤمنون التقليديون، وإنما هو قد يتعرض للتحول، والتجدد، والتغير بفعل العوامل التاريخية. ومن ثم فإن تطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي - الإسلامي سوف يثير هزة كبيرة لا تقل أهمية عن تلك الهزة التي أثارها تطبيقها على التراث المسيحي بعد عصر التنوير. ومن ثم فإن التحرير الكبير لجماهير المسلمين لن يحصل إلا بعد دفع هذا الثمن "[١].

والنتيجة التي يسعى أركون إليها هي التشكيك وبث الريبة فيما اعتقده المسلمون بل كل المتدينين، ونشر مسألة نسبية العقيدة التي تعني أنه يتعذر على أي أحد أن يدرك الحقيقة المطلقة أو يصل إليها. ومن ثم فليس ثمة دين حق ولا اعتقاد صدق وإنما هي دعاوى كاذبة وتوهمات خاطئة وافتئات على الحقيقة.

يقول أركون: " بعد أن انتقلت أوروبا من النظام الديني للوجود إلى النظام العلماني للوجود فَقَدَ مفهوم (الدين الحق) بشكل مطلق من أولويته. لماذا؟ لأن الحقيقة الدينية تعرضت أيضاً للنسبية مثلها في ذلك مثل بقية الحقائق الأخرى. ومن ثم فقد أصبحت الحقيقة الدينية بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لكي تستطيع أن تساير التطور "[٢].

ويقول -ملخصاً مراده-: "أريد من كل ما سبق أن أتوصل إلى النتيجة العامة التالية: الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته! بمعنى آخر: لا يمكن للبشر أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية. هذه النقطة التي أريد التركيز عليها. ولكن الوهم الكبير الذي سيطر على البشرية طيلة

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص١٧٧-١٨٢).

(٢) المرجع السابق (ص٢٢٠).

أجيال وأجيال (سواء أكان ذلك في الجهة الإسلامية أم في الجهة المسيحية) هو أن الله بذاته حاضر بين البشر؛ هو أن الأنظمة السياسية والتشريعية والاجتماعية السائدة تمثل تعاليمه فعلاً وحقاً "[1].

ويضيف: " يمكن للمرء أو حتى للباحث أن يعيش طوال حياته على المنهجية القديمة ونظام الفكر التقليدي. ولكن يحق للآخرين أن يتبنوا الموقف المعرفي والإبستمولوجي الحديث، ويحق لهم استخدام العلوم الإنسانية لأنهم يجدون فيها آفاقاً أوسع وأرحب في النظر إلى الإنسان، واحترام حقوق الإنسان دون أي تمييز في الدين أو الطائفة أو العرق أو اللون، . . . إلخ وهذا الشيء لم يكن مضموناً في الماضي، أي ضمن إطار نظام المعرفة التقليدية الذي هيمن على العصور الوسطى كلها، من الواضح أنني من أتباع الموقف الثاني. . . فأنظمة الفكر لها تاريخ وليست آتية من الغيب أو من وراء البحار أو من فوق السماوات! إن لها نقطة أصل ومنشأ وتطور وربما لحظة احتضار أيضاً لكي تنشأ على أنقاضها أنظمة فكرية أخرى جديدة. وهذه هي سنة الحياة والكون. فلماذا الخوف من الجديد والتجديد "[2].

وهكذا تستوي عند أركون كل الاعتقادات وكل الأديان وكل الأفكار بغض النظر عن مصدرها واستمدادها.

يقول: " فلا الاعتقاد ولا صيغته المصونة والمدافع عنها إلى أقصى حد (أي الإيمان) يمكنها الزعم بالارتكاز على أصول راسخة لا تناقش ولا تمس كما فعلا بسهولة سابقاً: أي قبل الانتقال إلى ابستمولوجيا رافضة لكل فكر أصولي أو تأصيلي. ومن ثم فهي تابعة بالضرورة لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا في عصر انحلال الأصول أو

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص٢٧٧-٢٧٨).
(٢) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٣٣٠).

تفككها، أو في عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات»[1].

فأركون يعتبر كل حقيقة وكل عقيدة ترتكز على معطيات خارجية - خارجة على العقل النقدي المستقل، ولا تقع تحت سلطته، ولا تخضع لتفحصه ودراسته - تشكل الحقيقة الدوغمائية، التي يجب التخلص منها لصالح العقل الجديد الذي يتجاوز كل ما سبق ويحدث القطيعة مع المسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني[2].

وينص أركون على أن السياج الدوغمائي الذي انغلق داخله الخطاب الإسلامي المشترك يتكثف في التالي: «يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الإنسان خليفة له على الأرض. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (أو الرسول محمد). وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام الموصَل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه. ثم دونوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بالمصحف. فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن. والقرآن يعني كلام الله المتلو شعائرياً، والمقروء، والمفسَّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمس، والصالح لكل زمان ومكان. ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه. وقد جمع الحديث بنفس الخشية أو التقى الذي جمع فيه المصحف لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي (أي الشريعة)»[3].

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص١٧٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٤٠).
(٣) المرجع السابق (ص٣٣٠-٣٣١).

إن هذا الفكر موغل في الإلحاد والجحود وقد تشربه أركون جراء اجتراره لمشكلات الواقع الأوربي مع دينه المحرف والمبدل (والمستغل)! إبان عصر الثورات الهائجة والمندفعة إلى تحطيم كل شيء والتي ما زال ذلك المجتمع يقبع تحت وطئتها وإن بدت مظاهر التململ تظهر وتتسع، وتعلن العودة إلى ضرورة إشباع الجانب الروحي للإنسان والذي أميت لصالح الجوانب المادية والجسدية الجامحة.

وأركون وهو يستشعر هذه الحال يقر بأن ما يدعو إليه ما هو إلا اجترار لهذا الواقع وهذه الحلول التي تصادم ما عليه المسلمون، غير أنه يسعى للتبرير والتهويل، ويعمل على التمويه والتضليل لإلصاق هذا الهراء بنصوص الكتاب والسنة، فيقول: " إن المسلمين المعاصرين إذ يقومون بعملية الإسقاط هذه (أعني إسقاط المفاهيم والقيم العلمانية الأوروبية على النصوص التأسيسية للإسلام) لا يشعرون بأنهم يقلدون الغرب أو يحاكونه. فالمسلمون إذ يفعلون ما يفعلونه يشعرون أو قل يتوهمون بأنهم ينتجون فكراً خاصاً ومن بنات عقولهم. وهذه العملية في التقنيع والتمويه على الذات معروفة ومشروحة من قبل العلوم الاجتماعية... ولكن منذ أن كان المسلمون قد انخرطوا في عملية النضال من أجل انتزاع الاستقلال الوطني فإنه من المفهوم أن يأنفوا من نسبتها إلى الغرب... ومن المفهوم أن يحاولوا إيجاد أصول في نصوص تراثهم لهذه الدساتير والمؤسسات ذات المنشأ الأوربي والعلماني الواضح "(١).

وتأسيساً على هذا المفهوم يعمل الخطاب الليبرالي على نشر ما يسميه بثقافة التسامح والتعايش مع الآخر، لا بإعطاء الآخر حقوقه والعمل معه على ما فيه خير ونفع عام أو خاص، وإنما بتذويب وإماتة الفوارق بين الأديان وهدم جميع الثوابت والمسلمات، وإلغاء ثنائية الإيمان والكفر، والمسلم والكافر.

---

(١) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٣٢٩).

يقول عبد المجيد الشرفي: " يعسر على المؤمن في هذا الوضع الجديد أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث. فالسؤال الذي يطرح نفسه عليه بإلحاح هو التالي: كيف يمكن لي -أنا المسلم أو أنا المسيحي مثلاً- أن أعتبر ثلاثة أرباع البشرية على خطأ؟ أفي الحكمة الإلهية أن يذهب ثلاثة مليارات، على الأقل، من معاصري غير المسلمين أو غير المسيحيين إلى الجحيم؟ ومن ثم، أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟ "(1).

ويتطابق هذا الكلام مع دعوة أركون إلى مفهوم مجتمع الكتاب، عبر تشكيل لاهوت للوحي، لا يستبعد القرآن وإنما يدمجه داخل رؤية ديناميكية حية، ويحاول من خلال هذا المفهوم زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي(الأرثوذكسي) والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد الآخرين من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. ومع اعترافه بمعارضة (المؤمنين) لدعوته بكون ذلك يؤدي إلى نسبية الحقيقة الدينية ويساوي بين المقدس والدنيوي، وبين التعالي والحسي العَرَضي، وبين النجاة الأبدية في الدار الآخرة والنجاحات الظرفية العابرة في هذه الحياة الدنيا، إلا أنه لا يعبأ بذلك كله لانطلاقه من قواعد تقليدية، تخالف الاستراتيجية المعرفية الحديثة التي تحث على الكشف عن كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها، وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي ونزع الصبغة التاريخية عن الأشياء، والتي هي من شأن الإيمان التقليدي الذي قد قيد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة لا تحول ولا تزول. أما الإيمان الحديث فهو يقوم بكل متغيرات التاريخ وحركياته، ويقبل بإعادة النظر بكل شيء بما فيها الأصول المؤسسة من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية، لكي نبرز تاريخيتها وتاريخية كل المنتجات البشرية(2).

---

(1) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٠١).

(2) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٦٠-٦١).

ويأتي في هذا السياق ما يذهب إليه د. محمد شحرور من الاكتفاء للدخول في سلك المؤمنين الناجين بتحقيق الإيمان بالله واليوم الآخر فحسب[1]، بينما يكتفي العشماوي بالإيمان بالله والاستقامة[2]. ويخفف حسن حنفي من ذلك حتى يقول: يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه"[3]. ولذا فإن جابر عصفور يجعل من التعصب قرن النجاة بالإيمان الديني والضلال بالكفر[4].

وكل هذه الاجتهادات، الهدف منها إدخال -غير المسلمين- في مسمى الإيمان ونفي صفة الكفر عنهم، وقد وصمهم الله بها في مثل قوله -تعالى-: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٢ - ٧٣]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦].

* * *

وإذا كان من صفات المؤمنين الإيمان بالغيب؛ فإن من واجبات الليبرالي الكفر به واعتباره خرافة وأسطورة، وتدليس وأدلجة، وانقياد لسلطة خارجة عن ذات الإنسان، وقبول لحقيقة لم يتم فحصها من قبل الأدوات المعرفية المحسوسة لإنسان العصر الحديث.

---

(١) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور (ص٣١).
(٢) انظر: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١٠٩، ١٢١).
(٣) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، د. حسن حنفي (ص٩٣).
(٤) انظر: ضد التعصب، جابر عصفور (ص ٢٨).

فحسن حنفي يدعو إلى إلغاء الغيب بوصفه مصدراً للمعرفة، وقصرها على عالم الشهادة، بل قصر سبل هذه المعرفة على العقل والتجريب، ويصرح بأن ذلك كان هدفاً له ولأضرابه منذ أمد طويل، فيقول: " نحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي، إلا أنهم أطول باعاً في التاريخ منا، وأكثر رسوخاً، ووراءهم تراث حضاري ضخم، ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجم هذا الأخطبوط الكبير؟ "[1].

ولذا فهو يجعل من هذه الغاية مهمة مشروعة (التراث والتجديد) حيث يقول: "فمهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة، سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول "[2].

وإنما تكون المطالبة بهذا التحرر، من جميع السلطات، لعدم الحاجة إلى وصاية خارجية من أي جهة كانت، يقول أيضاً: " العقل والحرية ليسا في حاجة إلى وصايا خارجية من المعرفة الدينية أو الإرادة الإلهية. كنت أشعر بالتخلف والقهر وتنازل الإنسان بنفسه عن عقله وإرادته. وما زال المواطن بصرف النظر عن درجته في العلم طالباً أم استاذاً، عالماً أم جاهلاً يتصور أن عقله قاصر وأن حريته مرتهنة "[3].

ولا عجب في هذا فهو يقر على نفسه بأنه مفكر وضعي لا يؤمن إلا بالمحسوس، حيث يقول: " وفي كل ما يتعلق بمضمون الوحي وحادث الوحي، فكما بينت لكم، أنا مفكر وضعي، أقصد أنا وضعي منهجي ولست وضعياً مذهبياً، إن كل ما يخرج

---

(١) الحداثة والإسلام، ندوة (ص٢١٨-٢١٩).
(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٥٢).
(٣) هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي (٢/ ٦٣٢).

عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين "[1].

وإلى الغاية ذاته يهدف أركون من مشروعه، الذي يعمد فيه إلى: "تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس "[2].

يقول أركون: " لقد أُنجزت في أوربا الغربية وليس في أي مكان آخر من العالم عملية الانتقال من (العالم المغلق إلى الكون اللا محدود)... وقد حصلت هذه العملية بدءاً من القرن السادس عشر. وبدءاً من ذلك التاريخ حصلت أيضاً عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق والمرتبط بالميثاق الإلهي والمغذّى بالأمل بالنجاة الأبدية، إلى مرحلة الذات السيدة، والمستقلة عن كل قوة خارجية، والحرة في اختيارها وتقرير مصيرها "[3].

وأما نصر أبو زيد فيجعل: معضلة الفكر الديني انطلاقه من تصورات عقائدية عن الطبيعة الإلهية والإنسانية[4]. ولذا فهو لا يترك -بحسب علي حرب-: " فرصة دون أن يؤكد وقوفه إلى جانب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث.. في مواجهة قوى الفكر الرجعي وذوي العقل الأسطوري أو النهج الغيبي.. وهكذا فهو يعلن نسبه الصريح إلى المذهب التقدمي العلماني "[5].

ومن ثم يجعل مهمة مشروعه أيضاً تحليل الصراع الفكري القائم بين موقفين من النص (الوحي) يصف الأول بأصحاب " القراءة طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة " وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين.

---

(١) الحداثة والإسلام، ندوة (٢١٨-٢١٩).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٦٧)، وانظر أيضاً: نقد النص (ص٧٦، ٧٧، ٨٦).

(٣) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٩٤) وانظر: (ص ١٠٦).

(٤) قضايا وشهادات، ندوة (٢/ ٣٨٧).

(٥) نقد النص، علي حرب (ص٢١٨).

ويصف الثاني بأصحاب " القراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الانساني " وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين. ثم يتبنى الانتصار للرأي الثاني ويعمل على تقريره[١].

وأما عبد الرحمن منيف فيجعل من العصر العربي الراهن عصر الرداءة والتخلف بامتياز، ثم يجعل من صفاته "تراجع العقلانية في الثقافة والعودة إلى الغيبية "[٢].

بل يجعل صادق النيهوم الإيمان بالغيب العامل الرئيس للتخلف الثقافي في العالم العربي، فيقول: " والواقع أن التخلف الذي تعايشه ثقافتنا العربية حالياً، قد لا يعكسه شيء أكثر وضوحاً من منهجنا الأسطوري في تفسير نصوص القرآن "[٣].

وعليه يجعل أدونيس إنكار الغيب ومنه الإيمان بالله وأنبيائه واليوم الآخر طريق التحرر، والخروج من التخلف المزعوم، فيقول شارحاً ومؤيداً مقولة لجبران خليل جبران: " في هذه المقطوعة يسمي الله والأنبياء والفضيلة والآخرة ألفاظاً رتبتها الأجيال الغابرة، وهي قائمة بقوة الاستمرار لا بقوة الحقيقة... والتمسك بهذه التقاليد موت والمتمسكون بها أموات، وعلى كل من يريد التحرر منها أن يتحول إلى حفار قبور، لكي يدفن أولاً هذه التقاليد، كمقدمة ضرورية للتحرر "[٤].

فالإيمان بالله والنبوات والآخرة لا تعدو -عنده- أن تكون مجرد تقاليد اخترعها السابقون لا حقيقة لها، يجب التخلص منها لمن طلب التحرر.

وهو ما يذهب إليه حسن حنفي حينما يدعو إلى إنكار الغيب بوصفه مصدراً للمعرفة، وقصرها على عالم الشهادة[٥].

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب (ص٢٠٥).
(٢) الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً، عبد الرحمن منيف (ص١٦).
(٣) إسلام ضد الإسلام، صادق النيهوم (ص٢٦٨).
(٤) الثابت والمتحول ٣- صدمة الحداثة (ص١٨٧).
(٥) انظر: الإسلام بين التنوير والتزوير لمحمد عمارة (ص ١٨٩).

ويذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن الكثير من عقائد المسلمين التي استقرت عندهم دون خلاف معتبر إنما هي اختيار لقول من مقولات بشرية محضة لغرض الحصول على امتيازات معينة، فيقول في كلام ينم عن جهل أو تجاهل بالواقع التاريخي لنشأة العقيدة الإسلامية ومصادرها التي تستقى منها والأقوال التي شذت عنها، يقول: " وإن إلقاء نظرة إلى العقائد السنية ليكشف إلى أي حد أُلزم المسلمون بمجموعة من الثوابت كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره - مع ماينجر عنه من نفي للاختيار وحرية الإنسان في خلق أفعاله ولمعقولية الظواهر الطبيعية والاجتماعية في آن -، واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة[1]، وغيرها وهو ما عد (معلوماً من الدين بالضرورة). وليس لهذا الحصر لما يجب على المسلم اعتقاده من وظيفة غير تثبيت الحلول التي ارتأتها الفئة التي كانت لها الغلبة تاريخياً "[2].

من خلال هذه النصوص يتبين بجلاء موقف الخطاب الليبرالي من عقيدة الإيمان بالغيب، وهو الموقف المنكر لهذه العقيدة، والرافض لكل بعد غيبي، ولو كان مصدره الوحي الإلهي، ليس هذا فحسب بل جعل الهدف الأساس لكثير من مشاريع التحديث والتجديد لأقطاب هذا التيار هو هدم الإيمان بالغيب أو بدرجة أقل -لبعض الاعتبارات- التشكيك والترييب، الذي تفنى الأعمار ولا ينتهي بصاحبه إلى حقيقة أو عقيدة، تطمئن بها نفسه، وتسكن إليها روحه[3].

* * *

(١) نسبة القول بعصمة الصحابة لأهل السنة مغالطة بل لا يرون العصمة إلا للأنبياء والرسل، وإنما يقولون بعدالة الصحابة دون عصمتهم، وفرق كبير بين الأمرين.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١٢٣-١٢٤).

(٣) أكتب هذه الأسطر، وقد تخطف الموت عدداً من رؤوس هذا الخطاب في فترة متقاربة، وبصورة مفاجئة (د. محمد عابد الجابري، د. نصر أبو زيد، د. أحمد البغدادي، د. محمد أركون) فلله الأمر من قبل ومن بعد.

والباعث على إنكار الغيب في الفكر الليبرالي العربي هو طبيعة الفكر نفسه في أصل تكوينه الغربي، فـ "الليبرالية أيديولوجية جامعة تتفاعل في بوتقتها الفلسفات الأربع الوضعية، والوضعية المنطقية، والبراغماتية، والوجودية"[1].

وتعد هذه الفلسفات الأربع الأكثر تعبيراً عن موقف الفكر الليبرالي من العقيدة الدينية القائمة على الإيمان بالغيب، فالوضعية مبنية على التقسيم التعسفي الذي قال به (أوجست كونت) لتاريخ البشرية ومراحله الثلاث (اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية)، والذي يمثل الدين فترة الخرافة التي جاء العلم بكشفها ومن ثم تجاوزها إلى الوضعية الحالة الثابتة والنهائية.

وبالمثل انزلقت الوضعية المنطقية التي تنكر وجود معرفة يقينية تتجاوز التجربة الحسية، وفيها ينبذ العقل الإنساني مسائل المبدأ والمعاد وما يلحقها من غيبيات، ويتفرغ لمشاهدة الظواهر الطبيعية، واستكشاف ما بينها من علاقات وما فيها من قوانين، عن طريق الملاحظة والتجربة.

وأما البراغماتية فهي تحصر معيار الحكم على صدق وصواب العقائد والمبادئ والأحكام على المنفعة الذاتية، دون أن يحمل شيئاً منها قيمة في ذاته يصح أن تجعل معياراً للخطأ أو الصواب.

وأما الوجودية فهي تغلو في قيمة الإنسان، وتفرده في تفكيره وحريته واختياره، بحيث لا يحتاج إلى موجه، ومن ثم فهي تكفر بكل المغيبات وبكل ما جاءت به الأديان[2]، وهي من صنع العقيدة الجديدة، التي أصبحت حقيقة الدين من خلالها تمثل:

---

(١) المصطلحات السياسية، د. توفيق الواعي (ص٥).

(٢) المرجع السابق (ص٥-٧).

الدين الفردي، بمعنى: أن الدين هو ما تدين به أنت لا ما يفرض عليك.

وصيرورة الدين بمعنى: البحث المتواصل عن الجديد من الأديان، الذي يمتلك عناصر بقائه، بمنظور الهوى والرغبة البشرية فحسب.

هذه الفلسفات الأربع التي ترعرعت في المجتمعات الليبرالية الغربية، وتجاذبت معها الأدوار تأثراً وتأثيراً، جاءت مواقفها متقاربة من العقائد والغيبيات؛ فهي تجتمع على ضرورة التحقق من وجود أو صحة الشيء عن طريق التجربة الحسية، أو ثبوت منفعة فورية له، إضافة إلى عدم الاعتراف إلا بالوجود الفردي الذاتي للإنسان. وهذه المبادىء المشكلة للموقف من الغيب؛ لا يكاد يخرج عنها الفكر الليبرالي الغربي، والعربي بالتبع والمحاكاة، وعلى طريقة جحر الضب، والإمعية المطلقة.

فالفكر الليبرالي العربي -المغرق في الوضعية والوضعية المنطقية - يرى أن في إثبات العقائد الغيبية تناقضاً مع العقل والواقع المحسوس - وهي أمور يدركها الإنسان بذاته دون حاجة إلى وصاية معرفية خارجة- ومن ثم لابد من التضحية بأحدهما، وإذا كانت الأولوية للعقل أو للحس أو للواقع فإن الإيمان بالغيب يكون متعذراً عليهم.

يقول حسن حنفي: " التفسير الأسطوري الغيبي للدين هو بالفعل تفسير العوام له وإيمان البسطاء السذج، أما المثقفون فإن تفسيرهم له أكثر عقلانية... فيمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه "(١).

ولست أدري ما الإسلام الذي يبقى بعد إنكار (كل) الجانب الغيبي، والذي يتضمن الإيمان بالله وباليوم الآخر، فمن الذي يُعبَد!، ولم يعبده العابدون إذاً!.

ولذا لا يجد حسن حنفي حرجاً وهو يقول مقرراً الوضعية المنطقية في أجلى صورها: " الألفاظ يجب أن يكون لها مقابل في الواقع الحسي، كألفاظ الملائكة،

(١) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، د. حسن حنفي (ص٩٣).

والجن، والشياطين، بل والخلق، والبعث، والقيامة ألفاظ تجاوزها الحس والمشاهدة ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل الناس "[1].

وما يذهب إليه حسن حنفي هو ما ذهب إليه من قبله رائد الوضعية المنطقية، صاحب (خرافة الميتافيزيقيا)[2] زكي نجيب محمود، بقوله: " كلام المتيافيزيقي فارغ من الدلالة والمعنى لأن كل عبارة منه إثباتها ونفيها سواء... إن اعتراضنا على العبارات المتيافيزيقية لا تقوم على أساس خطئها في ذاتها، لأننا لو قلنا إنها خطأ كان معنى ذلك أنها تصور شيئاً؛ وغاية الأمر أن الصورة لا تطابق ما يجري هناك في الخارج، بل اعتراضنا قائم على أساس أنها ليست بذات معنى على الإطلاق من الوجهة المنطقية "[3].

فجميع ألفاظ المعاد الأخروي -عنده- من البعث والنشور والجنة والنار وغيرها هي ألفاظ لا معنى لها ولا تثبت حقيقة لعدم وقوعها داخل دائرة الحس. بل الله -جل جلاله- وفق هذه المنهجية لا حقيقة له.

ويقول صادق جلال العظم محاولاً - لفرط جهله - بث الريبة في كون الإيمان بالقضاء والقدر - وهو أمر غيبي- يتعارض مع العدالة الإلهية، التي لا يؤمن بها أصلاً: " يفترض في المؤمن أن يؤمن بالقضاء والقدر، خيره وشره من الله تعالى، وأن يؤمن بالثواب والعقاب، وأن يؤمن أيضاً بالعدالة الإلهية رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة "[4].

وإنما وقع توهم التعارض هنا بسبب الجهل وعدم بذل الوسع في معرفة الحق في مسائل القضاء والقدر التي جاء القرآن ببيانها بياناً شافياً، واضحاً لمن رام الوصول

---

(١) التراث والتجديد، د. حسن حنفي (ص١٢١).

(٢) لأسباب مرحلية، عدل اسم الكتاب فيما بعد إلى: (موقف من الميتافيزيقيا).

(٣) قشور ولباب، زكي نجيب محمود (ص١٦٨).

(٤) نقد الفكر الديني، صادق العظم (ص ٥٠)

إلى الحقيقة بتجرد وموضوعية، فليس في إثبات القضاء والقدر ما يناقض العدالة في شيء، "فإن الله تعالى خلق فعل العبد سبباً مقتضياً لآثار محمودة أو مذمومة.. وهذه الآثار التي تورثها الأعمال هي الثواب والعقاب وإفضاء العمل إليها واقتضاؤه إياها كإفضاء جميع الأسباب التي جعلها الله سبحانه وتعالى أسباباً في مسبباتها"[(١)]. وعندما يعاقب الله العبد فليس بظالم له، لأنه جعل له القدرة والحرية فيما يفعل أو يترك، وهذه القدرة هي التي يقع عليها الثواب والعقاب ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤].

* * *

أيضاً كان لظهور المذاهب النقدية الغربية، كالبنيوية وما بعد البنيوية (التفكيكية) والحداثة وما بعد الحداثة وغيرها[(٢)]، والتي وجدت لها قبولاً، بل تبنياً من لدن بعض المشتغلين بالفكر العربي، وهي تيارات تهدم الدين وتلغي المصادر التي يُستَمدُّ منها.

وإذا كان التيار النقدي العربي الحديث - وهو المهيمن على وسائل الثقافة والتوجيه في العالم العربي، والذي لا يعدو أن يكون أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوربي كما يقول محمود أمين العالم[(٣)] - قد تشبع وتروى من تلك المناهج والتيارات التي نشأت في الغرب، والتي هي بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية (المادية)، ولم تكن متسقة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٣٩٦).

(٢) تحوي هذه المصطلحات إشكالات متعددة في تحديد بنية كل مصلح وعلاقته بالآخر وعلاقة التأثر والتأثير فيما بينها. راجع -إن شئت- كتاب: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، د. محمد سالم سعد الله (١٨-٥٤). وكتاب: ما بعد الحداثة والتنوير، د. الزواوي بغوره (كامل الكتاب).

(٣) انظر: الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي (ص٧٥)، بحث لـ محمود أمين العالم، ضمن ندوة: الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية.

مع البيئة الإسلامية حيث لم تنشأ فيها ولم تكن في سياق البحث عن الحلول الناجعة لمشكلاتها، وإنما كانت كما يقول - البازعي - " متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت فيها "(١).

وعلى سبيل المثال، فالتفكيكية لا تعدو -بحسب المسيري- أن تكون " إحدى التبديات العديدة للمادية الجديدة وللاعقلانية السائلة "(٢).

فقد عاش التيار النقدي العربي وما زال يعاني أزمة معرفية وثقافية، لا تخطئها عين من يقرأ لهذا الخطاب على تنوع منطلقاته، واختلاف اتجاهاته، ويمكن تحديد أهم ملامح هذه الأزمة بالنقاط التالية:

١ - صيرورة النقد العربي الحديث إلى تكتلات تراتيبية، لمجموعة من المقولات الغربية، التي لا تمتلك الفحص الدقيق لمناسبتها، أو عدم مناسبتها للنص العربي أو واقعه.

٢ - الانبهار المعرفي بآفاق النقد الغربي الحديث ومعطياته، والتسليم -في الغالب- بجميع النبرات التي تصدر عن هذا النقد.

٣ - تقمص المناهج النقدية الحديثة، وتفريغ محتوياتها في الدرس النقدي والتحليلي للنصوص العربية: التراثية والحديثة، بحجة أن النصوص العربية، لا سيما التراثية ما زالت بكراً لم تكتشف جمالياتها بعد.

٤ - استقبال معطيات النقد الغربي الحديث المتمثل بمناهجه المتعددة، من دون النظر إلى الخلفيات الفلسفية، أو المرجعيات اللاهوتية، أو التميز الحضاري والثقافي،

---

(١) ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي الغربي، د. سعد البازعي (٢٦٧)، ضمن ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢م.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري و د. فتحي التريكي (١١٥).

أو السلوك المتطرف المسيطر عليها، والخطر يتمثل في قراءة النص الشرعي -القرآن الكريم والسنة النبوية- بآليات لم تفحص برؤية علمية دقيقة، وحذرة. بل قد ثبت عدم ملاءمتها لذلك.

٥ - عدم الثقة بالموروث النقدي العربي الأصيل، وعدم الثقة في هذا الإطار؛ صرف جل النقاد العرب المحدثين عن الماضي الزاخر، إلى الحاضر الغربي المركز، وجعل من ذلك علامة التقدم والرقي والتنوير![١].

هذه الأزمة سوغت لعبد العزيز حمودة أن يؤكد على أن الناقد العربي يعيش شرخاً ثقافياً، نتيجة الثنائية التالية: الانبهار بمنجزات النقد الغربي، واستصغار المنجز العربي، وبأن الحداثة العربية كانت نتيجة لهذا الانبهار لا سبباً فيه، وبأن المعادلة أصبحت تتحول من التأثر بالآخر إلى الاندماج فيه[٢].

ويضيف بـ " أن الحداثيين العرب أضافوا إلى سوء الفهم والتشويه، غربة المفاهيم المستوردة ومصطلحها النقدي، أي أن الفكر الحداثي العربي في حقيقة الأمر ولد محكوماً عليه بالغربة "[٣]. فضلاً عن أن القطيعة المعرفية مع التراث ولدت فجوة وفراغاً، وجاء الفكر الغربي بوصفه البديل لملء ذلك الفراغ[٤].

وهذا البديل المضطرب والمتغير لم يجد هو في بيئته توافقاً وقراراً، بل هو في تغير مستمر فما يُقرَر اليوم يتم نقضه غداً، وما كان بالأمس إبداعاً وفتحاً معرفياً، يعود اليوم ماضياً استبانت مثالبه، ووصل إلى مرحلة الشيخوخة، وبرزت نقاط ضعفه ووجب تجاوزه. وهذه سمة تطور الفكر البشري.

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، د. محمد سالم سعد الله (٧٥-٧٦).
(٢) انظر: المرايا المقعرة، عبد العزيز حمودة (٣١-٣٢).
(٣) المرجع السابق (ص١٩٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٩٥).

فإذا كانت البنيوية قد أضحت في زمن مضى ليس بالبعيد فتحاً معرفياً، ومنهجاً فريداً، ملأت سمع وبصر عالم الفكر والأدب والثقافة، فإنها قد أمست اليوم سلفية ممقوتة، وماضوية عتيقة، تجاوزها الزمن، بل إن في كونها تنطلق من المشروع الفلسفي الداعي إلى موت الإله، فإنها قد حملت في طياتها بذور تفتيتها منذ البداية، والتي يرجعها عبد العزيز حمودة إلى: حملها لشعار موت المؤلف وتطبيقه، استبدال المؤلف بالمتلقي، رفع شعار علمية النقد، تحقيق العلمية بالجنوح نحو استلهام النموذج اللغوي[1]. وهذا ما جعل النقاد في العالم يتخلون عن خدمات البنيوية، مع الانطلاق من مبادئها إلى ما بعدها (ما بعد البنيوية).

ويمثل - منهج ما بعد البنيوية- فلسفة رأسمالية، تهدف إلى هدم الإنسان عبر هيمنة البنية عليه، فضلاً عن كونه برنامجاً توجيهياً، وليس نتيجة من نتائج التطور الأدبي الذي فرض عليه.

ويرمي منهج ما بعد البنيوية (التفكيكية) وروافده المنهجية إلى:

- تفكيك الإنسان، وتفتيت البنية العقلانية، وتمزيق الشعور، وضياع الدلالة، ونفي القيم العليا، والسعي إلى تجاوز الأعراف والتقاليد، وقبلها الأديان، التي تخيم على المسيرة المعرفية والنقدية الثقافية، لأنها -الأديان والأعراف والتقاليد- تمثل عبئاً كبيراً أمام التوجهات التفكيكية الرامية إلى تقويض كل القيم والكليات والثوابت.

- ولا يؤمن هذا المنهج بالحقيقة المطلقة، ويسعى بشكل دائم إلى تغييبها، فضلاً عن عدم إيمانه بضرورة التحام الفرد في مجتمعه، لأنه يعبر في الأصل عن علاقة الانفكاك بينهما.

- لا يؤمن منهج ما بعد البنيوية بالأفكار الجاهزة، والأشياء الثابتة، وفي هذا

---

(١) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة (٢٥٠-٢٥٢).

دعوة للتحرر من تقديس الأسلاف، والخروج عن قيد المقولات.

- لم يحمل منهج ما بعد البنيوية فلسفة جديدة مبتكرة (نسقية)، إنما مَثَّل قراءات فلسفية (غير نسقية)، وقد اصطبغت هذه القراءات بالتفكيك، وامتلكت ناصية تهميش المراكز، واختلاف الدلالات وتعددها.

- ليست هناك منهجية عربية معاصرة في التعامل مع منهج ما بعد البنيوية، ويرجع السبب في ذلك إلى غياب الخصوصية العربية النقدية في هذه المرحلة، لأنها تنظر بعين الآخر، وتقرأ بأدواته، وتحليلاتها لا تحمل هوية ذات مفاهيم خاصة تسهم في بناء منهج عربي نقدي مميز.

وقد اتسمت علاقة استقبال النص العربي النقدي لمنهج ما بعد البنيوية بالخصائص التالية:

١ - تلخيص المقولات النقدية.

٢ - التوصيف والمبالغة فيه.

٣ - التأثر المبالغ فيه بالآراء النقدية والتسليم لها.

٤ - المؤالفة بين مقولات متباينة.

٥ - فساد النتائج النقدية بسبب فساد مقدماتها.

وهذه الممارسة لمنهج ما بعد البنيوية في نسخته العربية تفضي إلى كشف الجانب التبعي والاستلابي البعيد عن التجديد والإبداع -المزعوم-.

وأما غايات ما بعد البنيوية فتتلخص فيما يلي:

١- عزل النص عن الإنسان.

٢ - عزل ظاهر النص عن محتواه الموضوعي.

٣ - الحكم على النص بالموت، من خلال تحويله إلى لعبة بلاغية بيد المتلقي[١].

وعندما سئل أهم فلاسفة ما بعد البنيوية (جاك دريدا) عن الهدف من استراتيجيته، قال: إن استراتيجيته دون غاية، وتفكيره لا هدف له. بل أكد أنها أشبه بالجنون ثم أضاف أنه يرضى بالجنون[٢].

وهكذا لم تستطع هذه المناهج الانعتاق من الإطار المادي المهيمن على الفكر الغربي، حتى بعد نقلها إلى البيئة العربية التي يشكل الإيمان بالله وما يتبع ذلك الركن الأساس في تركيبتها المعرفية والسلوكية.

هذا الاستلاب المفرط في التبعية العمياء الصماء، أورث الخطاب الليبرالي قطيعة معرفية غالية مع دين الأمة الإسلامية وتراثها، وقبل ذلك كتاب الله وسنة نبيه، ومدلولاتهما في الجوانب العقدية والتعبدية والتشريعية والسلوكية، وهذه القطيعة بصورتيها: الصريحة؛ التي ترفض ذلك شكلاً ومضموناً، والمخادعة؛ التي تقبل الشكل وترفض المضمون، أورثت خواءً روحياً وإيمانياً كبيراً، تمثل في إنكار الغيب، ونبذ الإيمان، والتنكر للعقيدة الإسلامية، بل نصب معاول الهدم التي وإن اختلفت في شكلها وحجمها ولونها ومضاوتها، فإنها تتفق في هدفها وغايتها، وما لم يحقق الهدف الأساس فهو خطوة في الطريق الموصلة إليه.

❊ ❊ ❊

ومن أبرز التطبيقات والمفردات والنماذج المعرفية التي يمارسها الخطاب الليبرالي العربي لزعزعة عقيدة الإيمان بالغيب وإبطالها ما يلي:

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، د. محمد سالم سعد الله (ص٣٠٢-٣٠٣).

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري و د. فتحي التريكي (١٢٣).

١- تقديس العقل وجعله بديلاً للنقل، أو حاكماً عليه عند آخرين، وقد تقدم بيان غلو الخطاب الليبرالي في منزلة العقل ودعواهم تعارض المصدرين، وتركهم لدلالات النقل لصالح ما يحكم به العقل -في نظرهم- وتبين أن للعقل حدوداً ليس بإمكانه تجاوزها، بل ليست هي تحت سلطانه، وأن واجبه التسليم للنقل في مجالات عدة، يأتي في مقدمتها عالم الغيب[1].

لأن مصدر النقل هو الله الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء وليس لعلمه منتهى، بل هو عالم بما كان وما سيكون، أما مصدر العقل فهو الحواس، وهي لا تنقل للعقل إلا ما يمكنها الوصول إليه من عالم الشهادة والحس، أما عالم الغيب فتقف أمامه عاجزة، وكل من خاض في عالم الغيب معتمداً على مجرد عقله فسيضل ويشقى وسوف يتخبط في عالم الحيرة والشك.

قال الراغب الأصفهاني: " لله عز وجل إلى خلقه رسولان، أحدهما: من الباطن وهو العقل، والثاني: من الظاهر وهو الرسول. ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن. فالباطن يعرف صحة دعوى الظاهر، ولولاه لما كانت تلزم الحجة بقوله. ولهذا، أحال الله من يشكك في وحدانيته وصحة نبوة أنبيائه على العقل، فأمره بأن يفزع إليه في معرفة صحتها. فالعقل قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما كما قال الله تعالى ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥]"[2].

وقال ابن تيمية: " إذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد

---

(١) انظر: الفصل الخاص بموقف الليبرالية العربية من العقل، في الباب الثاني. وتقدم أيضاً الكلام عن العقلانية باعتبارها خاصية من خصائص الليبرالية الغربية، في الباب الأول.

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني (ص٢٠٧).

النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب "[1].

وقال الشاطبي في كلام مسدد رداً على من وثقوا في عقولهم أكثر من ثقتهم في الوحي: " ليس كل ما يقضي به العقل حقاً، بدليل أنهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به العقل حقاً؛ لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة، ولكان على هذا الأصل تُعَدُّ الرسالة عبثاً لا معنى له وهو كله باطل فما أدى إليه مثله "[2].

إن العقل البشري قد يصيبه الكلال، أو يعتريه الخطل، أو يغطيه الجهل، أو يخالطه الجنون، فيقود صاحبه إلى الإلحاد الصريح، وإنكار وجود الله -تعالى-، أو إلى (الإلحاد المقنع) الذي لا يختلف كثيراً عن سابقه في مآل حقيقته ونتيجته.

ويتم تسويق هذا الضلال المبين في صوره الحقيقة العلمية القائمة على الدلائل والبراهين العقلية، وصار هذا العقل هو الحكم في كل شيء، حتى في الأمور الغيبية التي لا يملك موازين لإثباتها أو نفيها "وبذلك تدخلت العقول مدفوعة بالقلوب المستكبرة، لرفض وإنكار قطعيات دينية غيبية ثابتة في الدين بيقين، مع أنها لا تملك لإدراك هذه الغيبيات عيوناً للمشاهدة، ولا حساً للمس، حتى ولا عكازاً يسمح بالمشي في الظلمات، ولا تملك أيضاً أي دليل منطقي للنفي "[3].

قال حسن حنفي: " البراهين على وجود الله لا تثبت شيئاً في الخارج، بل تكيف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٤١).

(٢) الاعتصام، الشاطبي (١/ ١٩١-١٩٢).

(٣) كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ص١٥٦).

الشعور مع ذاته، ومحاولة الذهن إعطاء أساس نظري لعواطف التأليه"[١]. ولذا فالعقلانية عنده تتمثل في إنكار وجود الله.

ومن أقر بالوحي الإلهي، فإن العقلانية عنده تتمثل في عقلنة الدين، وتتحدد في: "افتراضه أن الدين، لكونه إلهي المصدر لا يمكن أن يتعارض مع مبادئ العصر الحديث وحقائقه ومتطلباته، وحيثما وجدنا -والكلام لجمال البنا- ما يبدو أنه تناقض فعلينا إعادة تفسيره أو تأويله -عقلياً- فينكشف لنا المعنى الحقيقي وراء التناقض الظاهري، ولعل النتيجة الطبيعية لمثل هذا المنهج هي السكوت عن كثير من النصوص التي لا تتوافق مع متطلبات الحداثة أو عند الضرورة التعسف في تأويلها"[٢].

وتحت هاتين الذريعتين يهدم الإسلام من أساسه، ويبطل الإيمان بجميع أركانه، ولم يعد ثمة فرق بين المسلم واليهودي والبوذي، فالعقل البشري لا يختلف عند هؤلاء جميعاً، فأي حاجة بقيت لإرسال الرسل وإنزال الكتب، ولأي شيء خلقت الجنة والنار، وانقسم الناس إلى مؤمنين وكفار!. قال تعالى: ﴿**فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾ [يونس: ٣٢].

وما أجمل ما قاله ابن تيمية وهو الخبير بهذه الدعاوى، حيث قال: "والداعون إلى تمجيد العقل، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلاً، وما كان العقل وحده كافياً في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل"[٣].

ولسائل أن يقول فما شأن هؤلاء بالوحي ودراسة نصوصه، وهو عندهم بهذه المنزلة، يجيب عن هذا حسن حنفي، فيقول: "الهدف من تحليل الخطاب الديني المعاصر استئناف معاركه، مثل معركة طه حسين في الشعر الجاهلي ومعركة محمد

(١) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (٢/ ٤٤).
(٢) الإسلام والعلمنة، قراءات نقدية في الفكر المعاصر، عاطف أحمد (ص٢١٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٤٠).

أحمد خلف الله في الفن القصصي في القرآن الكريم. . . إن المعركة ليست معركة الشعر؛ بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الأسطورة. . . "[1].

٢- وضع العلم في مقابل الغيب:

بعد تيار العقلانية، جاءت النهضة العلمية الغربية المعاصرة، التي استخدمت فيها وسائل الملاحظة والتجربة الحسية التطبيقية على الأشياء، وساد المذهب الحسي التجريبي.

وكشفت التجارب التطبيقية ودلائلها كثيراً من الأغاليط التي كانت في المرحلة السابقة من ثمرات المذهب العقلي والعقلانية.

واصطلح الغربيون على أن يخصوا طريقة الملاحظة والتجربة الحسية التطبيقية باسم الطريقة العلمية، مع أن العلم الصحيح لا تنحصر وسائله في هذه الطريقة.

فالحق الذي يقدمه العقل علم، والحق الذي يقدمه الحس علم، والحق الذي يقدمه الخبر الإنساني الصادق علم، والحق الذي يقدمه الوحي المؤيد بالمعجزة الربانية علم.

وبسيادة المذهب الحسي التجريبي انحطت منزلة المذهب العقلي في مسائل المعرفة التي يمكن أن تخضع للملاحظة والتجربة والتطبيقات المتكررة.

واحتل ما أسموه بالطريقة العلمية عرش معارف النهضة العلمية المعاصرة لدى الغربيين ومن تبعهم واقتفى أثرهم.

ومع سيادة هذا المنهج تم ترويج فكرة التناقض بين العلم والدين، كما رُوِّجت من قبل فكرة التناقض بين العقل والدين[2].

---

(١) علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حسن حنفي، مجلة الاجتهاد (ص٥٠) عن مفهوم الوحي (ص٩٦).
(٢) انظر: كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ص١٦١-١٦٢).

وإذا كان التناقض قائماً -بزعمهم- فإن الوسائل العلمية الإنسانية تكشف الحقائق وتدل عليها بيقين، لما تشتمل عليه من المشاهدات والإدراكات الحسية، والتجارب والتطبيقات، وهو ما لم يتحقق للدين، وعليه فالدين هو الذي يجب طرحه ليفتح المجال للعلم، ويأتي الإيمان بالغيب على رأس هذا الذي يجب طرحه وعدم الوثوق به حتى يكون العلم -وفق مفهومهم- شاهداً على صحته.

يتساءل صادق جلال العظم، فيقول: " كيف يكون موقف الإنسان الذي تعرض للثقافة العلمية وتأثر بها تأثراً جذرياً، من المعتقدات الدينية والتقليدية والمؤسسات التي تتجسد فيها؟ أيستطيع هذا الإنسان أن يستمر في الاعتقاد بآدم وحواء، وبالجحيم والنعيم، وبأن موسى شق البحر وحول عصاه حية تسعى؟ "(١).

ثم يسوق قصة آدم مكذباً لها إلى أن يقول: " هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً غير مرئي أحياناً، باعتبار أنها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء "(٢).

ويحصر -أركون- الخطابات في نوعين: الأول؛ الخطابات الأسطورية التي تمارس فعلها بواسطة المجاز والرمز. وثانيهما؛ الخطابات العقلانية المركزية أو العلمية العقلانية. ثم يجعل الخطاب الديني بكليته (من خلال المثال الإسلامي أو القرآني تحديداً) منتمياً إلى الفئة الأولى مثله مثل الخطاب الشعري، أما خطاب العلوم الإنسانية فينتمي إلى الفئة الثانية. ولذا " نحاول باستمرار أن نسجن الخطاب الديني داخل إطار هذا الخطاب العقلاني المركزي القائم على الحسابات والبرهنة والتعقل.

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم (ص ٢٠).
(٢) المرجع السابق (ص ٢٦).

وهذا يعني إنكاراً كاملاً لخصوصية الخطاب الديني. وهنا يكمن مصدر كل المعارك التي تنشب بيننا، وكل أنواع سوء التفاهم والأخطاء"[1][2].

ولذا يشدد -رصيفه- نصر أبو زيد على فهم النص فهماً علمياً لا غيبياً، وذلك بالتعامل معه باعتباره منتجاً ثقافياً، وبالاعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص[3].

---

(١) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٣٠٠). (الحلقة الثالثة من الحوار المطول الذي أجراه هاشم صالح مع أركون، والملحقة بالكتاب).

(٢) عندما سئل أركون عن المفكرين الذين أثروا على تفكيره، قال: قد حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيَّ فيما بعد كثيراً على مساري الفكري، فعندما كنت لا أزال طالباً في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن (دين رابليه) وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل علي. لقد كشف لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه فيما بعد، ولولا مجيء لوسيان فيفر من باريس لتلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائماً كغيري دون أن أحس بشي (ص٢٥١-٢٥٢). يعلق هاشم صالح على هذه المحاضرة التي يشير إليها أركون بأنها كانت في الأصل جزءاً من كتاب شهير في علم التاريخ الحديث هو: مشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر - دين رابليه - تأليف لوسيان فيفر، وفيه نقد شديد للمغالطة التاريخية التي غلط فيها مؤرخو فكر رابليه حيث اتهموه بالإلحاد، في حين أن الإلحاد بالمعنى الذي نعرفه اليوم، كان مستحيلاً في عصر رابليه، وكل الكتاب يهدف فقط إلى البرهنة على هذه الأطروحة. وللأسف فهذا الكتاب لم يترجم إلى العربية ولو ترجم لسقطت كل أوهام الكتاب والمؤرخين العرب الذين يتحدثون عن تاريخ الإلحاد في الإسلام أو عن المفكرين الأحرار الذين رفضوا الدين جملة وتفصيلاً، فيمكن للباحث المعاصر على طريقة فيفر أن يبرهن بسهولة على إيمان كل أولئك الذين اتهموا بالزندقة والخروج على الدين (كالمعري، وابن الراوندي، والتوحيدي مثلاً) والواقع أنهم لم يخرجوا أبداً عن الإسلام. ولكنهم خرجوا عن فهم ضيق وقسري وشكلاني سطحي لدين الإسلام. هذا كل ما في الأمر، ولا يمكن اتهامهم بالإلحاد أو بالكفر بأي شكل من الأشكال. (انظر: «الحلقة الثالثة من الحوار المطول الذي أجراه هاشم صالح مع أركون، والملحقة بكتاب الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٢٥١-٢٥٢) وهامش (٦) ص (٣٠٧)».

(٣) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٢٤)، وانظر: نقد النص، علي حرب (ص٢٠٩).

ويصر على أن هذا المنهج هو الفهم الصحيح للدين، وليس هو من الإلحاد في شيء! فيقول: " ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة "[1].

وأما جودت سعيد فيحكي القول بمغايرة مصدر المعرفة بين الدين والعلم، ثم ينكره جاعلاً لكليهما مصدراً واحداً وهو العلم الواقعي في المحيط الإنساني، وهو ما يعني التقليل من شأن دلالة الكتاب والسنة فيما يتعلق بالإيمان بالغيب كلية، فيقول عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣]: "هذه الآية تنقل أدلة موضوع الفكر الديني الذي تقرره آيات الآفاق والأنفس، وهذه النقلة البعيدة المدى لم تكن البشرية مهيأة لها من قبل، بل ولا تزال غير مهيأة لها حتى الآن... وهذا ما جعل مصدر أدلة العلم والإيمان مختلفة في أذهان العالم المعاصر، فجعلوا الدين غير العلم، وأن مصدر العلم من الواقع، ومصدر الدين من الغيب، وهذه الآية تدمج الدين دمجاً كاملاً في العلم الواقعي في المحيط الإنساني، ليكون موضوع تأمل الناس "[2].

وهذه النقلة التي يقوم بها جودت سعيد تمثل استبدال الدليل الحسي بأدلة الشرع، بعد أن تقرر لديه تقديم الواقع المادي على النصوص، فتصبح آيات الله لديه قابلة للتأويل والتنازع، مع اعتقاده بالرجوع إلى الوجود الخارجي المادي عند الاختلاف، وهذا وهو ما يخرج الأدلة الشرعية عن وظيفتها الأساسية في هداية الناس وبيان الحق[3].

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١١٤).

(٢) اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد (ص٢١٨).

(٣) انظر: النزعة المادية، عادل التل (ص١٢٢).

وإنما توهم ضرورة هذه النقلة لكونه لا يعتقد في آيات القرآن الكفاية لإفادة العلم اليقيني حتى يتم تعزيزها بمصدر مادي، عندئذ ينتقل الدين إلى حقيقة يقينية بعد أن لم يكن كذلك من قبل. يقول: "الإيمان ليس مجرد إيمان، وإنما هو توحيد، أي جعل الإنسان مرتبطاً بالحقائق الخارجية.. وهكذا يصبح الغيب علماً، عندما تكون طريقة إيماننا بالقيم السماوية كإيماننا بأي شيء محسوس.. كما بسط العلم سلطانه على الفلك والكيمياء والطب، فسوف يبسط سلطانه أيضاً على الدين.. فحينما بدأ علم النفس والاجتماع يأخذ أدلته من الآفاق والأنفس صار علماً.. وكذلك يكون شأن الدين حين يصير علماً في ظل آيات الآفاق والأنفس "[1].

ويزيد الأمر وضوحاً عندما يقدم تفسيراً غريباً للإيمان والشرك، فيقول: " يصبح العلم في نهاية الأمر هو الإيمان، والإيمان هو العلم، والشرك هو الجهل، والجهل هو الشرك، كما أن العلم والإيمان فريضتان، فإن الجهل والشرك ذنبان لا يغفران، وعقابهما حتمي "[2].

عندها تذوب الفوارق بين المذاهب الإسلامية بل العالمية أجمع " إن تذوق آيات الله في الآفاق والأنفس، هذان طريقان لتحويل الدين إلى العلم والعالمية... وهذا المنهج هو الطريق الذي ستتوحد به المذاهب الإسلامية، بل وسيتوحد به العالم "[3].

وهذا القول الذي يذهب إليه في غاية الخطورة والضلال، فلو لم تكن آيات كتاب الله كافية في إفادة العلم، لما جعل الرجوع إليها عند التنازع فرضاً على المسلمين، إن الله لم يطلب منا الانتظار حتى تظهر المكتشفات العلمية الحديثة، فنأخذ بها وندع من

---

(١) اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد (ص٢١٧-٢٢٣) بتصرف يسير.
(٢) المرجع السابق (ص١١٧).
(٣) المرجع السابق (ص٢٢٥).

أجلها، كتاب الله وسنة نبيه ﷺ[1]. وإن تمامية الدين وكماله شاملان للفظ والمعنى المتضمنة لهما نصوص الوحي.

يقول سيد قطب: " إن الحقائق القرآنية حقائق نهائية قاطعة مطلقة، أما ما يصل إليه البحث الإنساني -أياً كانت الأدوات المتاحة له- فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة، وهي مقيدة بحدود تجاربه، وظروف هذه التجارب وأدواتها، فمن الخطأ المنهجي أن نعلق الحقائق النهائية القرآنية بحقائق غير نهائية "[2].

إن هذا التأثر الواضح بالفلسفة المادية الوضعية هو الذي أدى ببعض المثقفين العرب إلى رفض ما لا تثبته التجربة الحسية، ومن ثم اعتبار كل العقائد الإسلامية التي تتصل بما غاب عن حواسنا أوهاماً تعوق مسيرة البشرية في الانطلاق إلى التقدم والمعرفة. وأن من أراد التحرر والتقدم فلا بد من التحول عن الإيمان المطلق بالغيبيات، فالعصر لم يعد عصر الذين يؤمنون بالغيب، وإنما عصر الذي لا يؤمن إلا بالتجربة والمشاهدة، ومن ثم زعم -هؤلاء- بأن العلم والغيب ضدان، وأن العلم أثبت أن الغيب خرافة[3].

إن هذا الغلو في الإلحاد هو في حقيقته التطبيق العملي لمقولة جون لوك عندما قال: " لم تبق حاجة أو نفع للوحي طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة "[4].

ويبقى التساؤل: هل العلم، أو المنهج العلمي الحديث، ينفي الإيمان بالغيب؟ وهل أثبت أو برهن على أن الإيمان بالغيب خرافة؟ وهل يملك العلم الوسيلة للإثبات

---

(١) انظر: النزعة المادية، عادل التل (ص١٢٦)، والمدرسة العصرانية في نزعتها المادية، محمد حامد الناصر (ص١٣٧).

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ١٧٦).

(٣) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل (ص١٢٣).

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا (ص١٦٨).

أو النفي في ذلك؟ إن العلم الحديث لم يبحث عن الغيب[1]، لأنه لا سبيل إلى ذلك فيما يتعلق بالغيب المطلق الذي لا يعلمه سوى الله، أما الغيب النسبي، الذي يطلع عليه الله من شاء من خلقه في وقت دون وقت أو حال دون حال، فهذا قد شهد له العلم بأنه حق من عند الله، وبمراجعة كتابي (الله يتجلى في عصر العلم)[2]، (العلم في منظوره الجديد)[3] تتضح هذه الحقيقة لمن وقعت على عينيه غشاوة.

يتبين من هذا أن الخطاب الليبرالي قد اتخذ من ثنائية العلم والدين ذريعة لإنكار ما دل عليه الوحي من عالم الغيب، بعد وثوقه في هذه المقولة الباطلة.

والدين الحق ليس قسيماً مغايراً للعلم، بل هو علم عن طريق الوحي -كما تقدم قريباً- الذي هو أحد طرق إثبات الحقائق العلمية، بل هو أوثقها على الإطلاق، وعلى هذا فالمقابلة ليست بين العلم والدين، ولكن بين طرق اكتساب العلم الذي يأتي به الدين، وطرق اكتساب العلم بالوسائل الإنسانية الحسية أو العقلية أو الخبرية.

وكما فقد الغرب ثقته في العقلانية بظهور الطريقة العلمية، فقد فَقَدَ ثقته مرة أخرى بالطريقة العلمية بظهور التيارات النقدية الحديثة، المتسارعة في التغير والتحول، والتي يصنفها جميعاً -روجيه جارودي- بأنها "تنتمي بشكل أو بآخر إلى الوجودية، التي يرجع إليها الفضل في ترميم الخواء الفكري عند الإنسان الغربي، وإنعاش الجانب الاجتماعي، والنفسي لوجود الفرد، وقدمت نفسها بوصفها البديل الجديد للمعتقد القديم"[4].

---

(١) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل (ص١٣١-١٣٧).

(٢) من تأليف كريسي موريسون، وترجمه إلى العربية: محمود صالح الفلكي.

(٣) ألفه: روبرت م روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، وترجمه: د. كمال خلايلي.

(٤) البنيوية فلسفة موت الإنسان، روجيه جارودي (ص١٤-١٥) عن: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية (ص٦٦).

يقول محمود عبد الحكيم : " التاريخ المكتوب يدلنا على أن موقف الأوربيين بإزاء المعرفة الإنسانية وبإزاء الوجود مر بدورتين رئيستين : الأولى في الفكر الإغريقي . والثانية تمثلت في أوربا المسيحية . وكلتا الدورتين كان الفكر فيهما أول الأمر : دينياً، ثم كان عقلياً، ثم كان حسياً مادياً "[1] .

هذه المرحلة التي وصل إليها الفكر الغربي هي ما يسعى إلى الوصول إليه بعض المفكرين العرب، تحت ذريعة الحرية في الفكر، والتحرر من السلطة . وإنما هي قائمة على الاعتقاد بوجود تناقض بين الدين والعلم، وهي القضية التي شكلت في التاريخ الفكري الأوربي مشكلة بالغة التعقيد منذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر، حيث لا يزال الصراع قائماً بين مؤيدي العلم وأنصار الدين، خصوصاً بعد أن تنكرت الثقافة الغربية لأفكار القرن التاسع عشر التي تتسم بخاصيتي (الإطلاق والعقلانية) واعتنقت نظريات القرن العشرين التي تتميز بالنسبية وغير المعقول . وقليل من تفطن إلى السر الكامن وراء استمرارية المعركة دون نتيجة نهائية حاسمة، والذي يتمثل في أن الطرفين يملك كل منهما نصف الحقيقة دون النصف الثاني، ومن ثم لا يمكن لأحدهما أن ينتصر على الآخر انتصاراً نهائياً، فالمواقع التي احتلها العلم من مناطق نفوذ الدين هي في الحقيقة المواقع التي انتصر فيها العقل واليقين على الخرافة والوهم، كما أن المواقع التي صمد فيها الدين أمام الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة الموحاة على التخرصات والأهواء .

فالحق في كل من الطرفين هو الذي انتصر، أو سينتصر، على الباطل في كليهما، ولو كان الدين الأوربي حقاً خالصاً والعلم الأوربي يقيناً مجرداً لما حدثت معركة على الإطلاق .

---

(١) الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، د. محمود عبد الحكيم عثمان (ص١٧) .

وبما أن الدين بصبغته الإلهية النقية لم يدخل المعركة، فإن الأوفق أن نسمي ما حدث صراعاً بين الكنيسة (أو الدين المحرف) والعلم، وليس بين الدين والعلم[1].

فمن يعمل على جر هذا الصراع إلى واقع المسلمين، فإنما ينقل المعركة إلى ميدان ليس له، والذي يستورد مواصفات لحل هذه المشكلة، فإنما يختلق مشكلة لا واقع لها، ويصف ترياقاً دون أن يتحقق من نوع المرض، فهؤلاء أخطؤوا في تشخيص المشكلة أولاً وأخطؤوا في وصف العلاج ثانياً، وهذه بلية التقليد وترك التمحيص والتدقيق. ولذا فلم يستقم لهؤلاء ما يمثلون به لتنافر دين الإسلام النقي مع العلم اليقيني في شتى مجالات العلوم أو تعارضهما البتة، والحمد لله.

٣- إلغاء القداسة فليس لدى هذا الخطاب شيء يصح تقديسه، فالدعوة إلى نزع القداسة عن كل شيء ظاهرة جلية في أدبيات هذا الخطاب، فهناك الدعوة إلى نزع القداسة عن النصوص الشرعية، وهناك المطالبة بنزعها عن العقائد الإلهية، بل الذات الإلهية -تعالى الله عما يقولون- ومن ثم نشأ ما يسمى بـ(تدنيس المقدس) إمعاناً في التخلص من مقدسات المسلمين وتمهيداً لتجاوز كل الخطوط الحمراء التي يضعها المسلمون بمنزلة السياج الذي يحمي الديانة[2]. بل جعلوا منه أحد أهم إنجازات الحداثة وأهم مشاريعها[3].

---

(١) انظر: العلمانية، د. سفر الحوالي (١٤٥-١٤٦).

(٢) ومن هذا المنطلق، نجد النصوص الأدبية (شعراً ونثراً) لكثير من أدباء العرب في العصر الحديث! طافحة بهذا المعنى من السخرية وفاحش الكلام في حق الذات الإلهية أو الرسل والكتب المنزلة والملائكة واليوم الآخر والقدر أو الشعائر والشرائع الدينية وغيرها من مقدسات المسلمين. وقد تولى سبر ذلك ودراسته ونقده د. سعيد الغامدي في كتابه الموسوعي (الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها) فأجاد وأحسن.

(٣) انظر: الثابت والمتحول٣- صدمة الحداثة (١٧٨، ١٧٩، ٢٧٧)، قضايا وشهادات (٣/ ٦٤ و ٨٤، و٢/ ٢١٩، ١٠٢)، الإسلام والحداثة، ندوة (ص٣٣١).

فأركون -بحسب علي حرب- يهدف إلى: "تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس"[1]. وهذا التشكيل يتم تحت مسمى (نقد العقل الإسلامي).

هذه المعرفة المعادية للقداسة، يحصرها علي حرب فيما يتعلق بالنص الشرعي ومدلولاته العقدية والتشريعية؛ في الكفر بالغيب والركون للمحسوس فحسب، حيث يقول: " مناهضة سلطة النص المقدس لا تكون إلا بغلبة مفهوم الإنسان على مفهوم الله، أي غلبة المحايث على المفارق، والشاهد على الغائب، والراهن على الأزلي، والمدني على الشرعي، والمعقول على الحرام"[2].

ويجعلها رفيق حبيب هي معنى العلمانية، فيقول: " العلمانية نزع القداسة عن الدين أي عن المقدس "[3].

ويشاركه مراد وهبة في ذلك، قائلاً: " العلمانية هي انتزاع ما هو مقدس وهو ما هو مدني "[4].

ويقول عبد المجيد الشرفي: "العلمنة هي تطوير الجانب الدنيوي على حساب الجانب المقدس أو الديني "[5].

وأما التقديس الذي أقض مضاجع هؤلاء، ويسعون إلى نزعه فليس هو تقديس ما لا يستحق ذلك من مثل التعلق بالبشر الأحياء منهم والأموات كما عليه أرباب الخرافات والطرق الصوفية أو الفرق الشيعية أو المذاهب الباطنية، أو التعلق

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٦٧) وانظر أيضاً: (ص ٧٦، ٧٧، ٨٦).
(٢) المرجع السابق (٢١١).
(٣) انظر: العلمانية تحت المجهر، للمسيري، والعظمة (ص٧٠).
(٤) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة (٣٠-٣١).
(٥) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص٥٥).

بالنظريات والأفكار البشرية التي يتباهى بها هؤلاء لا لشيء إلا لكونها جاءت من جهة الغرب المقدسة! ودنست مقدسات المسلمين وثوابت دينهم. ليس واحداً من ذلك كله، وإنما هو بصريح عبارة نصر أبو زيد: "رفع القداسة عن النصوص الدينية القديمة والحديثة"[1].

وحتى لا يظن بأن المقصود رفع القداسة عن النصوص الدينية التي تخالف كتاب الله وسنة نبيه ﷺ من كتب البدع والمحدثات، أو التقليد والتعصب المذهبي، أو حتى النصوص التي هي محل اجتهاد من العلماء في تحريرها وتأصيلها بحسب ما فهموه من الكتاب والسنة، يبدو نصر أبو زيد أكثر وضوحاً وتفصيلاً لمقصوده، فيقول: " النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص -بما هو نص- ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه.. هذه السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي.. ومن هنا تكون الدعوة للتحرر من سلطة النصوص في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة، حتى يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات"[2]. ومؤدى الكلام أن النص لا معنى له فلا تكون له سلطة في ذاته، وجميع المعاني التي يمكن تحميلها على النص لا يصح أن تكون حجة، والخلاصة أن لا حجة في النص، ومن ثم فلا قداسة له في حقيقة الأمر ومآله.

وهذا المعنى يتكثف بدرجة أصلب في مقولة أركون عندما يقول: " إذا ما استمررنا في النظر إلى القرآن كنص ديني متعال، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله

---

(١) قضايا وشهادات، (٢/ ٣٨٦، ٣٨٨).

(٢) التفكير في زمن التكفير، د. نصر أبو زيد (ص١٣٨).

حاضراً، فإننا لا نستطيع عندئذ أن نتجنب مشاكل التفكير الثيولوجي "[1].

كل هذا وما زال هذا الخطاب يصر على أن هوية النقد الذي يمارسه تجاه الفكر الإسلامي، هو في إطار الإسلام وليس أجنبياً عنه، عند ذلك يحق لنا أن نتعجب مع علي حرب عندما يتعجب من هذه المفارقة فيقول: " المشروع الأركوني أو الإستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بتفكيك لا مثيل له.. للتراث والذات والمعنى، أي بنزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي، ولكنها تزعم مع ذلك بأنها لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص! "[2].

قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: ٨ - ١٠].

إنه لا يتصور دين بلا مقدسات، ومن زعم لنفسه خلوها من التقديس فقد حكم عليها بالإلحاد، فأي ديانة أو عقيدة أو إيمان في قلب من لا يقدس القدوس -جل وعلا- ولا يبجل رسله ولا يعظم كتبه، ولا يوقن بثوابت دينه ومحكمات عقيدته وشريعته. قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧].

٤- عصرنة الدين. والعصرانية في الدين تعني: أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي، والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة[3].

---

(١) الإسلام والحداثة، محمد أركون (ص٢٥).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٨٦).

(٣) انظر: المورد: قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي (ص٥٨٦).

وهذا المصطلح كان قد أطلق على حركات التحرر الديني داخل اليهودية والنصرانية في أوربا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد لقيت من المعارضة والاستهجان إلى الحد الذي جعل البابا (بيوس العاشر) يصدر حيالها منشورين في عام ١٩٠٧م، ويصفها بأنها " مركب جديد لكل عناصر البدع والهرطقة القديمة " وبأنه " لو حاول إنسان أن يجمع معاً جميع الأخطاء التي وجهت ضد الإيمان، وأن يعصر في واحدة من عصارتها وجوهرها كلها، لما استطاع أن يفعل ذلك بأفضل وهو ما فعل العصرانيون "[1].

وقد بذل المتأثرون بهذه العصرنة - في عالمنا العربي - جهوداً مضنية، في تكلف البحث عن تفسيرات عصرية لمدلولات القرآن والسنة، خرقوا بها إجماعات العلماء المعتبرين، نزولاً عند إلحاح نفوسهم المنهزمة، بمسايرة الواقع المتقلب، فضلوا وأضلوا وأحالوا كتاب الله وسنة رسوله إلى مرتع خصب للجهلاء والأوباش يقررون خزعبلات وتفاهات الفكر الغربي باسم الفهم العصري للدين على أنها مرادات الله -تعالى- ومرادات رسوله ﷺ.

فبدلاً من فرض القيم والمفاهيم العلمانية الغربية تحت مسمياتها الحقيقية في بعدها الخارجي الدخيل، والتي لا تجد رواجاً مذكوراً لدى فئات كثيرة من المسلمين؛ يتم تسويقها عبر بعد داخلي لا يعادي تراث المسلمين في ظاهر الأمر وإنما ينطلق منه ويستعير مصطلحاته ومفاهيمه وعباراته لإفراغه من محتواه وطمس كل ما يدل على خصوصيته وفرادته، وتميزه في هويته وحقيقته.

يقول أركون: " إن المسلمين المعاصرين إذ يقومون بعملية الإسقاط هذه (أعني إسقاط المفاهيم والقيم العلمانية الأوروبية على النصوص التأسيسية للإسلام) لا

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، راندال (٢/ ٢٣٥). والنص عن كتاب العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر (ص٦).

يشعرون بأنهم يقلدون الغرب أو يحاكونه. فالمسلمون إذ يفعلون ما يفعلونه يشعرون أو قل يتوهمون بأنهم ينتجون فكراً خاصاً ومن بنات عقولهم. وهذه العملية في التقنيع والتمويه على الذات معروفة ومشروحة من قبل العلوم الاجتماعية... ولكن منذ أن كان المسلمون قد انخرطوا في عملية النضال من أجل انتزاع الاستقلال الوطني فإنه من المفهوم أن يأنفوا من نسبتها إلى الغرب... ومن المفهوم أن يحاولوا إيجاد أصول في نصوص تراثهم لهذه الدساتير والمؤسسات ذات المنشأ الأوربي والعلماني الواضح"[1].

وما هذه المشاريع والجهود التي تقذف بها المؤسسات الفكرية والثقافية والإعلامية أو ينتجها المفكرون والمثقفون والإعلاميون تحت مسميات التحديث والتجديد أو النقد للتراث والفكر والعقل العربي أو الإسلامي -في مجملها- إلا تعميقاً لمفهوم عصرنة الدين، وقد ينتظم في هذا السياق بعض المخلصين ممن اضطربت لديهم بعض المفاهيم أو صدمهم واقع أمتهم الأليم أو بهرتهم حضارة أقوام آخرين، فاختلطت لديهم الأوراق وطاشت عندهم موازين الحق والصواب، فلم يكد يبقى لديهم ما يفرقون به بين دين رب العالمين وما أنتجته عقول بني آدم، وتواطأت عليه أفكارهم الوضعية وفلسفاتهم المادية.

وقد كان لأبواب العقائد والغيبيات الحظ الأوفر والنصيب الأكبر من سطوة الباحثين عن دين جديد والمتنكبين سبيل المجددين -بقصد أو بدون قصد- ممن حادوا عن الصراط المستقيم وقدموا الدنيا على الدين وعمارة الأرض على عبادة رب العالمين. حيث عطلوا دلالات النصوص المحكمة، وتنكروا لثوابت الدين ومسلماته، وأنكروا حقائق الغيب والإيمان، حتى تقاربت لديهم حقائق الأديان إن لم تكن تماثلت وتطابقت. تحت مسميات التاريخية والتطورية أو الشكية والمادية أو النسبية والإنسانية، أو غيرها من المفاهيم المتجددة والمصلحات المتوالدة.

(١) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون (ص٣٢٩).

٥- القول بـ التاريخية. التي تعني - بحسب عبد المجيد الشرفي - أن تكون: الرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الجنة، وإبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة[١].

ويقول عنها حسن حنفي جاعلاً القول بها فيما يتعلق بالنص الشرعي الخيار الذي لا محيد عنه: " إن النص يتراوح بين قطبين: الأسطورة من ناحية، والتاريخ من ناحية، فإما أن يذهب النص إلى الأسطورة، وفي هذا تذهب التاريخية، وإما أن يذهب إلى التاريخ ومن ثم نبتعد عن الأسطورة، وهذا يعني طبعاً أنه كلما كان النص أقرب إلى التاريخية يبدأ العلم هنا، ويبدأ النقد... "[٢].

أما نصر أبو زيد فيشهر معنى التاريخية الذي يقصده دون غيره، فيقول: " وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص تساهم في تطوير اللغة والثقافة... فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن "[٣].

ثم يذكر بعض الأمثلة من ألفاظ القرآن ليؤكد أن مراده بالتاريخية تاريخية المعاني التي فهم النص من خلالها، بناء على واقع وثقافة كانا سائدين، فمن هذه الأمثلة: وصف الله -عز وجل- في القرآن الكريم بأنه ملك له عرش وكرسي وجنود، والحديث

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٤٥).

(٢) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٧٦).

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢٠٧).

عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فهمت آنذاك فهماً أسطورياً، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع لصالح واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل[1]. ومن الأمثلة أيضاً - عند نصر أبو زيد - النصوص الخاصة بالسحر والحسد، والجن والشياطين، وخصوصاً أن الحديث عن السحر ورد في إطار القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً[2]. ونفي الفهم السالف والظاهر وحمل هذه الألفاظ على المجاز وإعطائها معاني جديدة تتوافق مع الواقع الإنساني الجديد هو إنكار صريح واضح لكل المعاني الغيبية التي جاءت بها النصوص.

ومن هنا يتبين أن مصطلح التاريخية قد تم اختراعه وتسليطه على نصوص الوحي ليتوصل بذلك إلى إنكار الغيبيات، وهو الموقف الذي يتسق مع منهج الخطاب الليبرالي المغرق في المادية والوضعية، والذي لا يفرق بين النصوص القطعية في ثبوتها ودلالتها وبين غيرها، بل يجعل الجميع في سلة واحدة، تجعل في متحف الشواهد التاريخية لعصور الخرافات والأساطير.

٦- القول بالتطور والتغير الشامل لكل شيء بما في ذلك الحقائق والمبادئ والعقائد.

لا يخفى الأثر الكبير الذي أحدثته نظرية التطور والارتقاء الداروينية في الفكر الغربي، والتي لم يقتصر أثرها على تفسير نشأة الإنسان أو حتى الكون، بل تمددت إلى أن أضحى كل شيء يخضع لهذا القانون القسري بما في ذلك الحقائق والمبادئ والعقائد والأديان. خصوصاً أن البعد الزمني المصاحب لظهور هذه النظرية تزامن مع الثورة الغربية العنيفة ضد الدين والعقيدة في فترات الانعتاق الأوربي من سلطة الكنيسة ورجالاتها، وهي الثورة التي اتسمت بالغلو والاندفاع واتصفت بالهمجية

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢٠٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢١١-٢١٢).

والفوضوية والانفلات من كل ضابط. فتم استغلال هذه النظرية - بخبث - للتنصل من الدين النصراني المحرف تحت ذريعة أن الأديان والعقائد هي أيضاً معرضة للتطور والتغير، وشكلت الجدلية الماركسية الصورة البارزة التي تمثلت فيها هذه الأفكار.

وإذا كان التطور في المسائل محل الاجتهاد لا ينكر بإطلاق لتغير الملابسات والأحوال، فإن إدخال أصول الدين وقواعده في سلك التغيير والتطوير، ما هو إلا زعزعة لثوابت الدين وتبديل لمعالمه، عندها يصبح الإنسان حائراً في التفريق بين الصواب والخطأ، متردداً في معرفة الدين الحق الذي جاء به محمد ﷺ، والذي ارتضاه الله لعباده. ويتحول في حقيقة الأمر من دين سماوي رباني إلى دين أرضي بشري يساير الناس في رغباتهم وأهوائهم، يتبعهم ولا يتبعونه، يحكمونه ولا يحكمهم، يغيرونه ولا يتغيرون به، عندئذ يفقد الدين وظيفته، وتزهق روحه وحقيقته.

يقول أبو الحسن الندوي: " باعتباري مريداً وتابعاً لدين، فلا يمكنني أبداً أن أقبل وضعاً يستجيب فيه هذا الدين لكل تغير... الدين يتقدم مع الحياة يداً بيد، ولا يواكبها فقط كتابع لها... ووظيفته أيضاً أن يميز بين تغير سليم وآخر غير سليم، وبين نزعة هدامة وأخرى بناءة "[1].

فإذا كانت العقيدة الإسلامية تتسم بالثبات، وهي التي تقوم بشكل رئيس على معرفة بالله وبالكون والحياة، وعلاقة الإنسان بهذه المنظومة، فإن مبدأ التطور والتغير يتناقض مع هذا المبدأ، إلا أن تكون هذه التصورات خاطئة، ويعمل الإنسان على تصويبها فهذه لم تصل بعد إلى درجة العقيدة، والتي من خاصيتها الجزم واليقين بحيث لا يخالطها ريبة أو شك.

وأما العقيدة فقائمة على البرهان والدليل ومن ثم فهي من الثوابت المحكمة التي لا يصح أن تنالها حركة التغيير والتطوير. وهذه المسألة من البدهيات المسلمة عند جميع المسلمين.

---

(١) الإسلام في عالم متغير، أبو الحسن الندوي (ص٥٧).

بيد أن الخطاب الليبرالي يحارب الثبات بالعموم، وينادي بالتغيير لكل شيء، ولو أدى ذلك إلى هدم الثوابت وتغيير العقائد وإنكار الغيبيات. ولو وصل الأمر إلى الشكية اللاأدرية، أو حتى إلى العدمية البحتة[(١)].

وفي هذا يقول نصر أبو زيد: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها"[(٢)].

وأما أركون الذي يرى بأن كل حقيقة تتطور مع التاريخ[(٣)]، فيقول: "إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل، كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكل حر بين الإنسان والله"[(٤)].

فالوحي عند أركون له دلالاته على الوجود وهذه الدلالات تتطور وتتغير بحسب الواقع، ومن ثم فليس للوحي دلالة ونظرة ثابتة للوجود، وإنما عليه أن يساير الواقع وينفعل به ويتفاعل معه، فيعود الوحي في حقيقته وتأثيره بشرياً، لا فرق يذكر بين إثبات مصدريته الإلهية أو البشرية، فالكل على هذا التفسير يصب في معين واحد.

ويقول فرج فودة: "إن قواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لا بد أن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت

---

(١) انظر: مراوغة أركون في نفيه العدمية عن نفسه مع إنكاره البعث والحياة الآخرة، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص٣٠٢).

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٥).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص١٣٩).

(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٦٢).

أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية"[1].

فوجد من الناس من يردد لفظ الجلالة -الله- والوحي والرسالة والنبوة على أنها مرحلة جزئية من التاريخ تجاوزها الزمن إلى غيرها[2]. وأصبحت ألفاظاً لا معنى لها.

وهناك من يردد بأن ألفاظ العرش والكرسي والملائكة لم تعد حاملة للمعاني الأسطورية التي فهمت بها في عصر الرسول ﷺ وأصحابه لأنها كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة -العصر الأول- في تلك المرحلة، وقد تجاوز الواقع والثقافة المعاصرة تلك التصورات الأسطورية[3].

وهناك من يردد بأن ألفاظ إبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، لا تعدو أن تكون ظواهر بعيدة عن المفاهيم والمتصورات الحديثة، ولا بد من تحميلها معاني جديدة تتناسب مع ثقافة وتصورات العصر الحاضر[4].

وأما صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله فهي تصورات أسطورية، تجاوزها النص إلى معان جديدة[5]. وهكذا...

عندها تصبح جميع الألفاظ القرآنية الدالة على عالم الغيب مسلوبة المعنى الذي نزلت به وفهمه رسول الله ﷺ وأصحابه، وتغدو مفتوحة لكل معنى يشتهي إنسان العصر الحاضر تحميلها إياه، بحجة تطور اللغة وتطور الحقيقة، حتى لا تنخرم منظومة الفكر الليبرالي المرتهن بالمادية الغربية وبالجدلية الماركسية.

---

(١) الحقيقة الغائبة، فرج فودة (ص٧٠).
(٢) انظر: مفهوم الوحي، (ص٤٢)، ونقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢٠٦-٢٠٨).
(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢٠٧).
(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٤٥).
(٥) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٥).

ومن هذا المنطلق يدعو نصر أبو زيد إلى فتح دلالة النص -على مستوى العقيدة- لآفاق معرفية أرقى، وذلك من داخل النص ذاته[1]. وأيضاً تحت ذريعة التطور والتغير الشامل للحقائق والمعاني.

وبهذا يتبين الأثر الهدام لهذه المقولة الباطلة على العقيدة والإيمان بما سيتضح بشكل أكبر في ثنايا هذا الباب.

٧- القول باشتمال القرآن والسنة على الأساطير التي لا حقيقة لها في واقع الأمر.

وقد جعل زكي نجيب محمود من أسطرة مضمون الكتب المقدسة فيما يتعلق بالغيب الحل المختار للتعامل معها، يقول: " ماذا نحن صانعون بهذه الأسفار الضخمة التي تراكمت لدينا على مر القرون وهو ما كتبه الميتافيزيقيون، إنه لعزيز علي وعليك أن نلقي هذه الأسفار كما كان ينبغي لها طعاماً لألسنة النار، أو أثقالاً في قاع المحيط، وإذاً فلنبق عليها ليقرأها القارئ إذا أخذه الحنين إلى الماضي كما يقرأ أساطير الأولين "[2].

وبعد احتفائه بكتاب الأسطورة والتراث لسيد القمني، والذي جعل من القرآن وحقائقه جملة من الأساطير، يقول تركي الربيعو: " نحن بأمس الحاجة إليه، وبخاصة في مجتمع تقليدي لا يزال المرء يتشكل فيه دينياً، وحيث يمثل الدين رؤيا للحياة والأخلاق والوجود والمصير "[3].

وأما أركون فيسمي العصر الذي هيمنت فيه الكتب المقدسة الثلاثة بالعصر

---

(١) انظر: النص، السلطة، الحقيقة (ص١٣٥).

(٢) قشور ولباب، زكي نجيب محمود (ص١٧٠).

(٣) الأرض اليباب: محاكمة الفكر الأسطوري العربي، تركي الربيعو (ص١٤).

الأسطوري[1].

بل يجعل نجاح النبوة في أداء وظيفتها مرهوناً بقبول المعرفة الأسطورية، فيقول: "من المعلوم أن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يشكل بنية انتربولوجية للمتخيل على العقلاني الوضعي، والمقدس بصفته قوة لضبط العنف على الدنيوي بصفته فضاء تنتشر في قوى التبعثر والتنافس"[2].

ويسخر نصر أبو زيد ممن يعتقدون بمدلول النص الشرعي في الإيمان بالغيب -مع التحفظ على تصويره- متجاهلين " أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيديولوجي -نظام النص- إلى وعي مغاير"[3].

ومن ثم فهو يتحسر على الخطاب الديني - الإسلامي بالطبع - كونه ما زال "يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية"[4].

---

(١) الإسلام بين الأمس والغد، محمد أركون، لوي غارديه (ص١٠٨).
(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٦٤).
(٣) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٥).
(٤) المرجع السابق (ص١٣٥).

ويقول سيد القمني: " كل الأديان مليئة بالأساطير وليس الإسلام وحده "(١).

ويعدد صادق جلال العظم جملة من الأساطير التي لا حقيقة لها -بحسب اعتقاده الفاسد- فيقول: " إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة، والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق القول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية "(٢).

ولا يشك عاقل فضلاً عن مؤمن أن المصير إلى هذا الهراء واللعب في حق كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله ﷺ هو لفعل المجانين وفاقدي العقول أقرب منه لكلام العقلاء، بل هو -والله- الجنون بعينه، والسفه بعجره وبجره، ومجرد حكايته تغني عن رده ونقده.

يقول الشيخ محمود شلتوت معقباً على كلام لأحد كبرائهم في هذا السياق: " ولا شك أن القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط والادعاء، فقد اقتحمت قدسيته وزالت عن النفوس روعة الحق الذي فيه، وتزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار وأحوال مستقبلة: كالبعث والحشر والحساب والجنة والنار ونحو ذلك "(٣).

وقد تقدمت هذه الفرية بصورة أوسع في الفصل الخاص بفهم وتفسير النص الشرعي، في الباب الثاني.

٨- **القول بنسبية الحقيقة، واستحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة،** دينية كانت

---

(١) أهل الدين والديمقراطية، سيد القمني (ص٣٠١).
(٢) نقد الفكر الديني، صادق العظم (ص٨٦).
(٣) تفسير القرآن الكريم، شلتوت (ص ٤٧) عن الانحراف الفكري في التفسير (ص٦٤٠)، والنص من تقرير كتبه الشيخ حول رسالة محمد أحمد خلف الله التي كانت بعنوان الفن القصصي في القرآن، وقد نشر التقرير في مجلة الهلال عدد فبراير(١٩٨٦م).

أو أخلاقية أو إنسانية، إما لعدم وجودها في حقيقة الأمر، أو لتعذر التحقق من الوصول إليها، ويتم وصف من قال بامتلاكها بالدوغمائية، والشمولية، والتقليدية.

وتركيباً على مبدأ النسبية - أعني نسبية الحقائق والقيم- فقد أصبح من المسلمات عند كثير من الناس في الغرب أنه لا توجد حقيقة مطلقة، ولا قيمة مطلقة، وإنما الحقائق والقيم نسبية، أي: أنها منسوبة وتابعة لزمانها أو مكانها أو الحضارة والثقافة التي ظهرت فيها، وهكذا. فما قاله الناس في عصر معين، أو اعتقدوه في مكان معين، أو رأوه حسنًا في حضارة معينة، كل هذا صحيح أو معقول بالنسبة لهذه الحضارات والأزمنة والأمكنة فقط، وإن كنا نراه نحن في ظروفنا أو زماننا أو حضارتنا على غير ما رأوه.

والفكر الليبرالي العربي وهو المغرم بنظريات النقد الحديثة، قد انتهج منهجها -خصوصاً تيار ما بعد البنيوية، أو ما بعد الحداثة- في سلسلة من المفاهيم، يأتي من بينها قضية النسبية، والتي مبناها على تمييع الحقائق والألفاظ والعقائد والكليات والثوابت، حيث تصبح عديمة المعنى والدلالة والحقيقة.

يقول أركون: " فلا الاعتقاد ولا صيغته المصونة والمدافع عنها إلى أقصى حد (أي الإيمان) يمكنها الزعم بالارتكاز على أصول راسخة لا تناقش ولا تمس كما فعلا بسهولة سابقاً: أي قبل الانتقال إلى ابستمولوجيا رافضة لكل فكر أصولي أو تأصيلي. ومن ثم فهي تابعة بالضرورة لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا في عصر انحلال الأصول أو تفككها، أو في عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات "[1].

بل وصل الأمر إلى القول بأنه " لم يعد بإمكاننا العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا أصبحنا قادرين على رؤية تاريخيته بوضوح: أي اندماجه ضمن الأنماط

---

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص١٧٦).

العابرة لإنتاج المعني في التاريخ، ولكننا نعلم أيضاً بشكل أكثر موضوعية وهو ما كان يعلمه عصر التنوير بأن شيئاً آخر لم يستطع أن يحل محله بالفعل "[1].

وقد كان التصور السائد عند كثير من الناس أن النسبية المعرفية ستحرر الإنسان من قبضة الأفكار السائدة فينطلق الإنسان ويبدع ويعبر عن فرديته وذاتيته، تمشياً مع الفلسفة الليبرالية القائمة على المغالاة في مفهوم الحرية الفردية.

بيد أن الزمن كان كفيلاً بإبطال هذا التصور، بل وجد أن العكس هو الصحيح، حيث أدى نزع القدسية والوثوقية عن الكليات والعقائد والثوابت، إلى جعل كل الأمور متساوية، فالله والشيطان وجهان لعملة واحدة [2]-تعالى الله وتقدس-، والظلم يتساوى مع العدل، والثورة ضد الظلم لا تختلف عن الاستسلام له، والحسن والخير يماثل القبح والشر، والحق والباطل لا فرق بينهما في ذاتهما، ومن ثم غابت المعيارية التي توزن بها الأمور، وظهرت القوة والمنفعة والهوى لتكون الآلية الوحيدة لحسم الخلافات، وأدى ذلك إلى الجرأة على تحطيم كل القيود، وخرق كل الحرمات، دينية كانت أو أخلاقية، أو إنسانية. فضلاً عن أثرها على تفسير النص الشرعي، وعلاقة الدال والمدلول، عندما تختفي الحقيقة وتتعدد المعاني، كما تقدم بيانه[3].

وما دام الأمر كذلك فليس من حق أحد أن يقول: إن فهمه لنص من النصوص هو الفهم الصحيح، أو إن فهم مخالفه خطأ، أو إنه ينبغي لنا أن نكون سلفيين في فهمنا للنصوص الشرعية، فللسلف زمانهم ولنا زماننا، ولهم ظروفهم ولنا ظروفنا!!. بل

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص٦٣).

(٢) تتكرر هذه العبارة -البشعة- وما يماثلها، كثيراً في الأعمال الأدبية العربية -نثراً وشعراً- كأثر من آثار هذه الفكرة المادية الإلحادية.

(٣) للدكتور عبد الوهاب المسيري كلام جميل حول النسبية، راجعه في: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة (ص٥٦-٦٨).

غلا بعضهم في هذا الأمر حتى قال: إن الرسول ﷺ لا يمكن أن يفسر القرآن لعصرنا لأنه لا يعرفه[1]. والعقيدة لا مصدر لها بالنسبة للمسلم إلا نصوص الوحي فإذا كانت لا تدل على الحقيقة بيقين، فليس ثمة عقيدة حقة ولا ثمة إيمان وكفر.

يقول علي حرب: "إن مقولة العلم لم تعد تستعمل اليوم على نحو يقيني دوغمائي، فالفكر العلمي الحديث قد غادر منطقة اليقينيات وأخذ يتحرر من الأنساق المقفلة والمذاهب الشاملة"[2].

وعلى هذا:

فالحقيقة الدينية نسبية عند أركون[3].

والحقيقة نسبية بين الأديان عند الشرفي[4].

وكل عقيدة هي صحيحة في نظر أصحابها، كما يقول أحمد عبد المعطي حجازي[5].

والعلمانية أصبحت لا تعدو أن تكون الحكم على النسبي بما هو نسبي، كما يفهمها مراد وهبة[6].

يقول علي حرب: "ولهذا نذهب إلى أن القرآن يستغرق في مفهومه ومعناه الإسلام وليس العكس، شرط أن يفهم الإسلام ههنا كونه مجرد شرع أو معتقد أي باعتباره يناظر الديانات الأخرى أو يقابلها"[7].

---

(١) تقدم مثل هذا الافتراء في الفصل المتعلق بفهم الوحي وتفسيره.
(٢) نقد النص، علي حرب (٢١٨).
(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث، أركون (ص١٠).
(٤) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٠١).
(٥) مقالة بعنوان: لنتعلم من الهنود، جريدة الأهرام، العدد (٤٢١٩٨) بتاريخ ٨/ربيع الآخر ١٤٢٣هـ - ١٩/ يونيو ٢٠٠٢م.
(٦) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة (٣٠-٣١).
(٧) نقد النص، علي حرب (ص٨٧).

بل يجعل من استيعابه لجميع الديانات والعقائد، هو مكمن إعجازه، فيقول عن القرآن: "وهذا سره ومكمن إعجازه. ليس إعجازه إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع "[1].

أما الغاية التي يصل إليها التيار النقدي المنتمي للخطاب الليبرالي، من قوله بنسبية الحقيقة – وفق هذا المفهوم – فهي – بحسب علي حرب – هدم السائد من معنى الدين وتقويضه، لتصبح جميع العقائد والأفكار على مسافة واحدة من الحقيقة، إذ ليس لأحد أن يدعى امتلاكها دون غيره "نحن الذين نحاول إخضاع الدين، بأصوله وفروعه، للنقد والتفكيك... ذلك أن العقل بما هو، نقد وتفكيك، يؤول إلى تقويض المعنى، أي إلى ما يسميه أصحاب التيار العقلي بـ"العدمية"[2].

وهو ما يذهب إليه عبد الإله بلقزيز عندما يحصر مفهوم التنوير عند الليبراليين بتعميم قيم العقلانية والعلم والنظرة الوضعية والمادية للعالم في نسيج الثقافة العربية، فالتنوير الليبرالي معركة معرفية من أجل التحرر من اليقينيات والمطلقات[3].

وإذا كان الدين يقوم أساساً على البعد الغيبي، والإيماني، فيحق لنا أن نتساءل مع علي حرب: ماذا يبقى من الدين إذا انتفى منه جانبه القدسي وبعده الغيبي؟[4].

إن هيمنة النسبية الدينية، والمعرفية، والأخلاقية... إلخ، تؤدي إلى استحالة الوصول إلى فكرة كلية، سواء كانت فكرة الإله، أو الدين، أو الأخلاق المطلقة،

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٨٧).

(٢) المرجع السابق (١٠٨).

(٣) انظر: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، د. عبدالإله بلقزيز (ص٨٨).

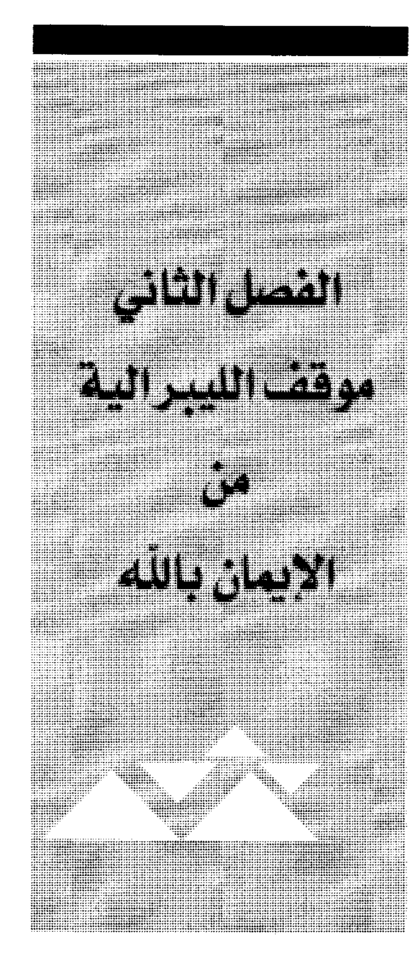
(٤) نقد النص، علي حرب (٢١١).

أو حتى الطبيعة البشرية ذاتها، بل هي في الحقيقة مظهر من مظاهر اختفاء العقل، أي الملكة التي يمايز بها الإنسان بين الأشياء، لأنه ليس ثمة حقائق ثابتة تكون محل البحث والمقارنة.

إذاً فقضية نسبية الحقيقة تتقاطع في أصلها مع مفهوم الإيمان والاعتقاد، الذي يقوم عليه الإيمان بالغيب، وهو ما تعود على جميع الأديان والعقائد بالهدم والتدمير، بعد أن يفقد المؤمنون ثقتهم بصوابية ما هم عليه، وينتقلوا من اليقين إلى الريبة والشك، حتى في وجود ربهم وما يستحقه على عباده، ومسائل البعث والمعاد والجنة والنار، إلى غير ذلك من أمور الغيب الواردة في كتاب الله -تعالى- وسنة نبيه ﷺ.

وقد تقدم الكلام عن هذه القضية بشكل موسع في الباب السابق عند بيان موقف الليبرالية من فهم النص الشرعي.

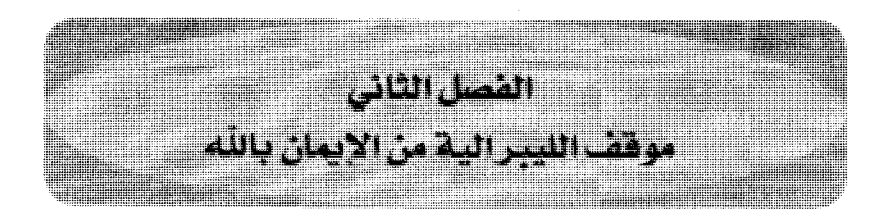
وبعد هذا التطواف في موقف الخطاب الليبرالي من الغيب ومحددات هذا الموقف ودوافعه؛ نشرع في بيان موقفهم من أعظم أركان الإيمان بالغيب، وهو الإيمان بالله والذي هو أس الدين وقلب الإيمان.



الفصل الثاني

موقف الليبرالية من الإيمان بالله





الليبرالية والدين حقيقتان لا تجتمعان إذا فهمت حقيقة كل منهما، فالدين خضوع وانقياد، وتصديق وإيمان. والليبرالية تحرر وتمرد، وتكذيب واستكبار. الليبرالية إنسانية المصدر في تصوراتها ومنطلقاتها وتطبيقاتها، بينما الدين وحي إلهي، ورسالة سماوية وعبودية بين خالق ومخلوق.

يقول محمد المزوغي: " الدين هو الإيمان بوجود كائن متعال، الله، وبوجود كائنات غيبية خارقة للطبيعة، غير منظورة، تملأ الكون وتسيره بقوة منحها إياها الله، ثم الاعتقاد بالتدخل المستمر للإله في هذا الكون ورعايته للإنسانية، وخصوصاً منها الإنسانية المؤمنة. إنها أمور متضاربة تماماً مع العقل، ومن سابع المستحيلات تطويعاً لكي تجاري المبادئ العقلانية، أو تطويع العقل لكي ينسجم معها. ولكن من الممكن الجمع بينهما إن أضعفنا قدرة العقل، أو إن شوهنا الدين وأخرجناه من معناه الميثولوجي الخرافي إلى معان رمزية وأخلاقية[1].

---

(١) عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، محمد المزوغي (ص١٨٣).

وصادق جلال العظم كما يقول -تركي الربيعو-: " يرفض منذ البداية وجهة النظر السائدة التي تقول أن لا خلاف بين العلم والدين، بين العلم والإسلام. فهو يؤكد أن الإسلام والعلم على طرفي نقيض، وأن العلم قد حقق انتصاراته في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية، ولا يزال يخوض معارك مماثلة في بلدان العالم الثالث ومنها الوطن العربي، فالروح العلمية بعيدة عن منطق الدين "(١).

وأركون يدعو إلى " الكف نهائياً عن ممارسة مثل هذه المغالطات التاريخية والاعتراف بالفرق بين الروح العلمية الحديثة وبين الروح الدينية، وعدم خلط هذه بتلك "(٢).

ولذا يقوم مشروعه على نقد العقل الإسلامي، والذي يعني إعادة التفكير في الإسلام، أو " كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى: كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق ما يكون، بشكل مختلف عن كل ما سبق "(٣). ولتكن البداية بالنص المؤسس (القرآن الكريم) الذي يقول عنه أركون: " فهو إذن مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان "(٤).

إذن فالقضية ابتداع دين جديد، مغاير تماماً لكل ما سبق، من غير استثناء لأي عصر أو فهم، بما في ذلك عصر الرسالة والنبوة. بما يستلزم القطيعة المعرفية الكاملة مع الفهم السالف للدين دون استثناء، مع ذلك يبقى هذا الدين الجديد متدرعاً باسم (الإسلام!).

---

(١) الأرض اليباب: محاكمة الفكر الأسطوري العربي، تركي الربيعو (ص٦٢).
(٢) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون (٣٠١).
(٣) المرجع السابق (٢٣٢).
(٤) نقلاً عن القراءة الجديد، عبد الرزاق هوماس (ص٢٤٧). عن: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٣٤٥).

ولما كانت المحاولات المتكررة لإبعاد المسلمين عن دينهم الحق وإحلال المفاهيم الغربية بديلاً عنها لم تجد من القبول والتأثير ما يشفع لاستمرارها وبقائها، فقد تم استبدال (البعد الخارجي) المكشوف، ليحل محله البعد الداخلي المتخفي، وهو القبول الظاهري بالتراث الإسلامي؛ مع تأويله وتحريفه، واختزاله في بعض المفاهيم الشاذة والمغلوطة، والتي لا تمثل بحال ما عليه المسلمون وما يدل عليه صريح القرآن والسنة.

وقد عمد الخطاب الليبرالي العربي إلى هدم الدين كله عقيدة وعبادة وسلوكاً، وتفريغه من حقيقته ومحتواه ليكون خيالاً هلامياً لا لب فيه ولا روح. وتركزت هذه الجهود على محورين رئيسين:

الأول: توجيه النقد الهادم لمصادر التلقي ومناهج فهمها، فأبطلوا حجية القرآن والسنة والإجماع والقياس، والتي بإبطالها يذوب الدين ويصبح ألعوبة يتقاذفها سفهاء العقول وجهلاء الفكر، وكان هذا الهدم يتم تحت دعوى تجديد علم أصول الفقه[1]، وقد أوضحنا ذلك -تفصيلاً- في الباب الثاني.

الثاني: التشكيك والتكذيب والتحريف لأصول الإيمان والدين، والتي لبها وأسها علم الغيب ومنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وكانت الذريعة هذه المرة تجديد أصول الدين، أو (علم الكلام الجديد)[2].

---

(١) لا يعني هذا أن تكون جميع المحاولات لتجديد أصول الفقه هي في هذا السياق، بل هناك محاولات تجديدية نزيهة ومطلوبة، فأصول الفقه يحوي ثوابت لا يجوز المساس بها (كحجية الكتاب والسنة والإجماع)، ويحوي مباحث هي محل اجتهاد بين أهل العلم، لا ينكر على من خاض فيه متى ما كان يملك الأهلية العلمية والنفسية لذلك. وهو ما يفتقده أرباب الفكر الليبرالي الذين خاضوا مجالاً لا يملكون أدواته وأخلاقياته.

(٢) هناك سلسلة كتاب دورية تصدر تحت عنوان (فلسفة الدين والكلام الجديد) عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، يرأس تحريرها عبدالجبار الرفاعي، وهي تسير في هذا الفلك.

وقد كان نوع الخطاب في المحورين يتسم بأحد صفتين:

الأولى: الرد الصريح والشامل لكلا الأصلين - أصول الدين وأصول الفقه- ورفض الدين في جميع مجالاته - عقيدة وعبادة ومعاملات وسلوكاً - ويمثل هذا التيار حسن حنفي، وهشام جعيط، وعزيز العظمة، وزكي نجيب محمود، وصادق جلال العظم، ومحمد أركون، وعلي حرب، وفؤاد زكريا، ومحمد سعيد العشماوي، وفرج فودة، وفتحي التريكي، وتركي الربيعو، ومحمد جمال باروت، ومراد وهبة، وعادل ظاهر، وهاشم صالح، وغيرهم. فالإسلام والإيمان عند هؤلاء لا معنى لهما، ويجب إعادة النظر في حقيقة كل منهما، لأنه لم يؤمنوا -حقيقة- بالوحي المنزل على محمد ﷺ ومن ثم فلا شيء ثابت -عندهم- من أركان الإيمان وأركان الإسلام فضلاً عن غيرهما.

الثانية: وهو أقل غلواً أو لنقل أقل استفزازاً، يميل إلى التشكيك أكثر منه إلى الحسم، ويعمل على تطويع النص والتراث ليتوافق من الثقافة الغربية، عن طريق فتح باب التأويل للنص الشرعي، والتنقيب في التراث عن كل ما يوافق أغراضهم، وهذا التيار وإن كان يراعي السائد بصورة أو بأخرى لأسباب وقتية، إلا أنه لا يختلف عن الأول فيما يصل إليه من نتائج وغايات. ويمثل هذا التيار د. محمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، ونصر أبو زيد، ومحمد شحرور، ومحمد الطالبي، وأحميدة النيفر، وخالص جلبي، ورضوان السيد، وعبد الجبار الرفاعي، وسيد القمني، ومحمد النويهي، وفهمي جدعان، وعبد الإله بلقزيز، وغيرهم.

وتتأرجح هاتين الفئتين في موقفها من الدين كما يقول - علي حرب - ما بين رميه بالسهام من الخارج، أو تلغيمه وتقويضه من الداخل[1].

---

(١) انظر: الممنوع والممتنع، علي حرب (ص١٢١).

كما أنهما تراوحان بين العقلانية والعصرانية -تنقلاً بين مستوياتهما من يمين اليمين إلى يسار اليسار- ومع ذلك فقد " أخفقت العصرانية كما أخفقت العقلانية، وهذا جزء من إخفاق الحداثة ككل في تجربة التقدم العربي، وما التفكك السياسي، والتغرب الثقافي، والحروب الإقليمية، والقبائلية، والطائفية، والتبعية الاقتصادية، والصعود السياسي، والثقافي للتيار الديني إلا عناوين دالة على هذا الإخفاق الكلي "[1].

وتعد الدعوة إلى تجديد أصول الدين إحدى دعوات التجديد التي يقوم عليها الخطاب الليبرالي لردم الهوة التي تفصل حقيقة الإسلام الصافية عن الديانات والأفكار الغربية التي هي من صنع البشر أو من تحريفهم، لا بإخضاع مقولات البشر لدين الله بل بتطويع دين الله وتحريفه ليوافق مقولات البشر، دون أن يحد ذلك حد أو قيد.

يقول علي حرب عن أركون: " أول ما أتفق به معه هو حرية البحث والفكر، وأعني بالتحديد: حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة أركون ذاتها، فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلاً دون حرية البحث إلا إذا كان عائقاً نظرياً أو منهجياً، وبكلام آخر: لا ينبغي للعوائق السلطوية والدوغماتية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والكشف، بل الباحث الحق لا يسلم إلا بما يفضي إليه بحثه ونظره، ولو خالف ذلك ما استقر عليه الرأي، أو مارست عليه القناعات "[2].

وإذا كان البحث والنظر هو واجب المكلف للوصول إلى الحق، ولذلك تعددت الأدلة والبراهين في القرآن الكريم، وأمر الناس بالتفكر فيها ليوصلهم ذلك للهداية إلى الحق، إلا أن هذا ليس هو مراد علي حرب، يبين ذلك إشادته بمشروع حسن

---

(١) الخطاب العربي المعاصر، فادي إسماعيل (١٥٧).
(٢) نقد النص، علي حرب (ص٧١).

حنفي التجديدي وما وصل إليه من نتيجة، حيث يقول: " بهذا يقوم حسن حنفي، بإعادة النظر في كل شيء، ويسعى إلى قلب كل المفهومات، يثور وخاصة في كتابه من العقيدة إلى الثورة من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف كل المقدمات والأصول، ويزعزع أكثر البديهيات القارة في العقل العربي والإسلامي، والغريب أن يفعل كل هذا لا بوصفه ملحداً أو مرتداً أو محارباً للدين، بل يقدم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين، يجدد لهم دينهم "[1]. فالقضية إذاً لا تعدوا أن تكون هدماً للأصول وزعزعة للبديهيات! . وإحداث دين جديد وليس تجديداً لدين قائم.

حسن حنفي -نفسه- لا ينكر أنه بما يقوم به، يهدم الدين ويفرغه من محتواه، فقد وجه إليه أحد الصحفيين سؤالاً عن رأيه فيما ينعته به نقاده من محاولته أنسنة الدين، وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته ومنطلقاته ومقدساته من الله إلى النبوة إلى الرسالة إلى الوحي إلى الغيب، فكان جوابه: أن الذي يقول به نقاده هذا هو تهمة لا ينفيها، وشرف لا يدعيه[2].

يقوم المشروع التجديدي لأصول الدين -بحسب رؤية حسن حنفي- على الانتقال من " مرحلة التمركز حول الله، إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وتلك مهمة التراث والتجديد في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين على أنه علم الإنسان "[3].

أو كما يقول عبد الرحمن منيف بأن: "مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض "[4].

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٣٠).
(٢) مجلة الوطن العربي، العدد ١١٧٢، ٢٠/٨/١٩٩٩م، حوار مع فقيه الفلاسفة، وفيلسوف الفقهاء (ص٢٩). وانظر: التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة (ص٣٨٩).
(٣) التراث والتجديد، د. حسن حنفي (ص١٤٠).
(٤) قضايا وشهادات ٢ صيف ١٩٩٠/ ١٤١٠هـ (ص٢١٠).

ويجمع هذه المشاريع والمحاولات التي يقوم عليها المشروع الليبرالي في تجديده -المزعوم- لأصول الدين؛ العمل على تغيير عقائد المسلمين، وقطع صلتهم بشريعتهم وقيمهم وأخلاقهم، وإحلال عقائد ومناهج وضعية مكانها، بعد طمس أو تشويه كل المفاهيم التي تحول دون ذلك، لتضيق مساحة الفوارق وتقترب العقول والثقافات وتذوب الهوية والخصوصية، تمهيداً لبسط الهيمنة الحضارية -الفكرية والدينية- الغربية، حماية لأن تنال هيمنتها السياسية والاقتصادية بما يعكر صفوها أو يصيبها بأذى.

ولذا فقد تم التأكيد من قبل الخطاب الليبرالي العربي -سفير الغرب في بلاد المسلمين- على مركزية الإنسان في هذه الحياة، بديلاً عن مركزية الله، وكان المستهدف الأول لتحقيق هذا الهدف هو النص الشرعي، وعليه فإن "مناهضة سلطة النص المقدس لا تكون إلا بغلبة مفهوم الإنسان على مفهوم الله، أي غلبة المحايث على المفارق، والشاهد على الغائب، والراهن على الأزلي، والمدني على الشرعي، والمعقول على الحرام"[1].

هذه النزعة (الأنسنة) التي تتردد كثيراً في أدبيات الخطاب الليبرالي الغربي والعربي -بالتبع- ليست جديدة على الفكر الغربي الحديث، بل هي إحدى الأفكار المؤسسة للمنظومة الغربية بشكل عام، فالإنسانوية تيار فلسفي ذو مضامين محددة تاريخياً وفكرياً.

ويعود تيار الإنسانوية إلى عصور النهضة الأوروبية[2] وقد هيمن هذا التيار على الأدب والفنون والقيم الاجتماعية والفردية لذلك العصر، وجاءت هذه التسمية في سياق الصراع الذي نشب في تلك الفترة بين الكنيسة المسيحية التي هيمنت على الحياة

(١) نقد النص، علي حرب (٢١١).

(٢) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص٧٢-٨٣).

الأوروبية طوال العصور الوسطى مع التيار الجديد الذي كان يسعى للتحرر لا من المسيحية فقط بل من الدين عامة، وقد تصدى أنصار التيار الجديد للكنيسة وعارضوا أطروحاتها من خلال العودة إلى الأصول اليونانية الرومانية السابقة للمسيحية.

لقد أطلق اسم الإنسانويين Umanisti بداية على الشريحة المثقفة في عصر النهضة لأنها كانت مولعة ولعاً شديداً بالثقافة القديمة اليونانية والرومانية الوثنية، وكانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالإنسانويات Umanita أو الآداب الأكثر إنسانية Litera Humaniores، وقد سعى هؤلاء لإحياء التراث الأفلاطوني في الفلسفة في محاولة منهم للتصدي لأرسطو الذي تبنته الكنيسة وشيدت على أساسه كل علومها اللاهوتية.

وكان أكثر ما تعلق به الإنسانويون هو مقولة الفيلسوف اليوناني القديم (براتاغورس) "الإنسان هو مقياس كل ما هو موجود على أنه موجود، وكل ما هو غير موجود على أنه غير موجود"[1].

ولعل هذه المقولة هي أفضل مدخل لفهم المحتوى الفلسفي للإنسانوية، يقول كرين برنتين في تعريف الإنسانوية: إن (الإنسانيين) كانوا كذلك " لأنهم اعتقدوا أن الإنسان هو معيار كل شيء وأن كل امرئٍ مقياس نفسه. شعارهم (الفردية).

وهكذا فإن بداية عصر النهضة، هو بداية عصر الإنسانيات Umanita على مستوى الفكر والأدب والفن والأخلاق، بل وعلى مستوى الدين (فقد استكملت هذه الدعوة الإنسانوية بالاحتجاج البروتستانتي، وهو في جوهره رفض للمؤسسة وسلطانها وتكريس للسلطة الفردية في شؤون المعتقد)، إن الإنسانوية هي ثورة شاملة على القديم بكل أشكاله، فالإنساني يرفض الدين -أياً كان- والإنسانوي يرفض

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار (ص١٩٩).

الفلسفة المدرسية، فلسفة تابعي أرسطو من اللاهوتيين، والإنساني يرفض الأخلاق السائدة ويحرر نفسه منها، ويرفض التصور القديم للعالم.

وأصبح الإنساني لا يثبت إلا شيئاً واحداً وأساساً لكل ما يمكن أن يعترف به ويقبله، وهو الإنسان الفرد، أو ما اصطلح عليه بالفردية. لقد بدأت الفردية تظهر أولاً بوصفها مبدأً أخلاقياً، ثم أصبحت مبدأً اجتماعياً وصارت في المحصلة مبدأً وجودياً (أنطولوجياً) يرى في الفرد صورة الواقع الأكثر جوهرية وقيمة عليا في الوجود، أي أنها ترفض وجود أي مستوى أعلى من مستوى الوجود الفردي.

واستقر جوهر الدعوة الإنسانية، على تحرير الإنسان من كل سلطة خارج حدود الإنسان ذاته، تحريره من فكرة الإله، وتحريره من الدين، وتحريره من سلطة العادات.

هذه الفكرة التي تطورت بعد ذلك وكونت مضمون الفكرة اللبرالية.

إن المذهب الإنساني يرى بأن على الإنسان الفرد أن يصنع معاييره الخاصة للخطأ والصواب والخير والشر والجميل والقبيح. والإنسان بعد ذلك هو سيد نفسه، وسيد مصيره، وهو سيد الطبيعة ولا مكان لأي سيد آخر في هذا الكون سوى الإنسان.

إن الإنسانوية باختصار هي تأليه الإنسان. هذا هو خلاصة الأمر في الحديث عن الإنسانوية بوصفها تياراً فكرياً أسس للحداثة الغربية منذ بدايات عصر النهضة، إنه انقلاب على فكرة الإله لصالح الإنسان في فهم الكون والمجتمع، وإن جل ما تلا ذلك من إنتاج للفكر الفلسفي في الغرب منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين ما هو إلا محاولة لإعادة بناء العالم معرفياً من زاوية الرؤية الجديدة التي يحتل فيها الإنسان نقطة المركز، وليس غريباً والحال كذلك أن تكون هذه الحداثة قد وصلت إلى فكرة المادية، وإلى بناء حضارة مادية، فالمادية كامنة في أصولها الأولى[1].

---

(١) انظر: حول مفهوم الإنسانية والمشترك الإنساني، د. محمد عادل شريح، مقالة منشورة على شبكة القلم الفكرية، بتاريخ٢٦-٥-٢٠٠٧م.

ويدافع هاشم صالح عن عصر النهضة في القرن السادس عشر بأنه لم يكن متخلصاً من الدين كما يتصور بعض المثقفين العرب (التقدميين) أكثر من اللزوم، وإنما كان متديناً بل متشدداً في تدينه (مثلنا وأكثر)، فهؤلاء فهموا الحداثة من ذنبها أكثر وهو ما فهموها على حقيقتها، إلا أنه يعود فيقرر بأن النزعة الإنسانية إبان نشأتها في عصر النهضة لم تكن تعني التمرد على الله من أجل الاهتمام بالإنسان فقط، وإنما تعنى الاهتمام بالإنسان لأنه أعظم مخلوق خلقه الله وزوده بالعقل، وهذه النزعة الإنسانية المؤمنة لا تزال باقية، بل هي تعود الآن بقوة إلى الساحة نتيجة فراغ المعنى في المجتمعات الأوربية المعاصرة، إلا أن النزعة الإنسانية الملحدة والتي يمثلها سارتر أو هيدغر وعموم التيارات الوضعية أصبحت هي المسيطرة على الساحة الغربية بشكل عام، ثم يعود هاشم صالح ليقول بعد إنكاره إلحاد عصر النهضة وكفره: ولكن يبقى صحيحاً بأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته. وتميل من ثم إلى أن تعتقه من ربقة البعد اللاهوتي من دون أن تهمله كلياً[1].

ومنذ بدء استخدام المناهج الحديثة في قراءة التراث الإسلامي ظهرت نزعة تميل إلى تأويل الإسلام والنصوص بما يعطي البعد المرغوب فيه لمكانة الإنسان في الحياة واعتباره المركز الذي تدور حوله التأويلات، واعتبار الدين - عند الاعتراف به- مسخراً لأجل الإنسان ويدور حوله، ومن ثم أصبحت مفردة الإنسان هي المفتاح لفهم المفاهيم الأخرى وصياغة النظرة إلى العالم، في سياق هذا التجاذب كثرت الكتابات التي تحمل عنواني الإنسان والإسلام، فكتب بعضهم يحاول الرد غير المباشر على الفلسفات الأخرى التي تعتبر أنها أعطت الإنسان مكانة مركزية وتتهم الإسلام بإهمال مكانة الإنسان، فتسعى لسرد النصوص التي تؤكد على تكريمه واحترامه ورفعة مكانته، بينما اتجهت دراسات أخرى لتبحث في النزعة الإنسية في

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح (ص٧٧-٨٣).

التراث الإسلامي، ودشن هذه الدراسات أركون في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، كما أصدر التونسي عبد الوهاب بوحديبة كتابه الأخير (الإنسان في الإسلام) ينطلق فيه من أنّ المشروع الإسلامي قائم على نظرة إنسيّة إضافة إلى التعالي أو المفارقة الإلهيّة، وأن الله أمام الإنسان لا في تقابليّة ضديّة أو في علاقة عبوديّة بسيطة بل في استخلاف حقيقي لبني آدم، استخلاف قوامه الحريّة الأصليّة للإنسان، وأنه لا يمكن الفصل بين الإسلام بوصفه ديناً والإسلام بوصفه ثقافة وحضارة، فالاعتقاد قد تجلّى في التاريخ وبتجليه يمتزج ضرورة بالثقافة فلا عقيدة خارج الثقافة، أي الإنتاج المعنوي للإنسان، ولا ثقافة في تاريخ الإسلام دون استحضار وتأويل للنصّ الديني[1].

يقول أدونيس: " إن جوهر الإنسان ليس في كونه مشروطاً بل في كونه يفلت من الشروط كلها، ليس في كونه مخلوقاً بل في كونه خالقاً، فجوهر الإنسان هو في أنه كائن خلاق مغير، وجوهر الثقافة بالتالي هو إذن في الإبداع المغير "[2].

وهذه النزعة المنقولة من رؤية الفلسفات الغربية لمكانة الإنسان، ومفهومها الخاص لحريته، ومن ثم تأويل النصوص، بل التراث الإسلامي بكامله بما يخدم تلك الرؤية، التي تصادم وتعارض الرؤية التي جاء بها القرآن عن الإنسان والتي تؤكد على أن الإنسان ليس إلا مخلوقاً في هذا الكون وليس مركزاً فيه، والمكانة التي يحتلها الإنسان إنما تنبثق من اختيار الله له للتكليف بعبادته، والتي تفضي بلا شك إلى عمارة الأرض بما يرضي مبدعها وخالقها، وما يسعد الإنسان ويعلي من شأنه، والحديث عن الإنسان في الإسلام خارج هذا السياق رؤية مغايرة للنظرة الإسلامية لعلاقة الإنسان بربه ورسالته في هذه الحياة الدنيا.

---

(١) انظر: مقاربات الإنسان في الإسلام: بين هموم الأيديولوجية والمعرفة، عبد الرحمن حللي، مقالة منشورة بموقع الملتقى الفكري للإبداع على الشبكة العنكبوتية.
(٢) الثابت والمتحول، أدونيس ٣- صدمة الحداثة (ص٢٤٨).

قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١ - ٣] وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ كَلاَّ بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ ﴿٩﴾ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾ إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ٦ - ١٤].

وإذا كانت الحضارة الغربية قد بدأت بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، فإنها قد انتهت إلى إزاحة الإنسان عن المركز، لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية(١). وإلى "الإيمان بأن الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتغييره، دون حاجة إلى وحي أو غيب"(٢).

يقول المسيري: "النموذج المهيمن في الحضارة الغربية هو المنظومة المادية التي تذهب إلى أن الله غير موجود، وإن وجد فهو لايؤدي دوراً أساسياً في العالم، ثم ثار الجدل حول مركز الكون هل هو الإنسان أم المادة؟ وحسم الحوار فانتقلت الحضارة الغربية من الإيمان بالإنسان على أنه مركز للكون إلى الإيمان بالمادة"(٣).

* * *

من هذا المنطلق يعمد الخطاب الليبرالي إلى ما يعرف بعلمنة الدين أو علمنة التدين، وهذه العملية التي يرى د. عبد الوهاب المسيري بأنها تأخذ شكلين مختلفين متشابهين، فكلاهما يدور في إطار الحلولية ووحدة الوجود.

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي (٢٩١).

(٢) المرجع السابق (ص١٦).

(٣) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة (ص٢٥٣).

أول هذه الأشكال: هو التمركز حول الذات، هو حلول الإله في المؤمن، ومن ثم يصبح من الممكن معرفة الإله من خلال حالة شعورية أو تجربة جمالية يخوضها الإنسان، أي إن الإله يصبح أمراً خاصاً بالقلب والضمير الشخصي (الإنساني). وبدلاً من أن يكون التدين إيماناً بما وراء الطبيعة وبمقدرة الإنسان على تجاوز السطح المادي، تستند إليه منظومة أخلاقية تنظم تعامل الإنسان مع بني البشر ومع الطبيعة، يصبح التدين طريقة لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه وحسب، وهي مسألة ذاتية وجدانية محضة لا علاقة لها بالمجتمع ومشاكله.

الشكل الثاني: وهو التمركز حول الموضوع، بمعنى أن الخالق يصبح قوة متجلية في الطبيعة أو في التاريخ في بداية الأمر، ثم تدريجياً يصبح قوة حالة في الطبيعة أو التاريخ متماهياً معها، ثم يصبح الخالق نفسه هو الطبيعة وقوانينها والتاريخ وقوانينه، وهو الأمر الذي يعني هيمنة المرجعية المادية النهائية، وهي أيضاً النقطة التي يتم الادعاء فيها بأن الإله يعرف بالعقل وحده، أي بالخطوات الإجرائية نفسها التي يتم عن طريقها معرفة الدنيا والتحكم فيها، وأن سنن الإله هي سنن الطبيعة وسنن التاريخ، ومن ثم فإن قوانين التاريخ هي العناية الإلهية متجسدة في حركة التاريخ المادية.

وعادة ما يأخذ هذا التحول في مراحله الأولى شكل الإصلاح الديني (أو التجديد) الذي يعيد صياغة النسق الديني حتى يتفق والعقل، فتظهر اتجاهات دينية ربوبية ترى إمكان الوصول إلى فكرة الإله من خلال دراسة الطبيعة وقوانينها دون حاجة إلى وحي، وتظهر فكرة وحدة الأديان، ومن بعدها ما يسمى (العبادات الجديدة). وعلى مستوى الحياة اليومية يترجم الدين نفسه إلى المعاملات المنفصلة تماماً عن العبادات، وبالتدريج يتصالح الدين والواقع ويتماهيان، إلى أن يصبح الدين (واقعياً) و(موضوعياً) يستمد معياريته من الواقع.

ومن خلال هذين النمطين يمكن توليد النماذج المعرفية والأخلاقية العلمانية التي تدور في إطار المرجعية المادية من داخل النسق الديني نفسه، كما فعل إسبينوزا وكما يفعل بعض العقلانيين الماديين في العالم العربي عن وعي أو عن غير وعي[1].

هذه المادية الصريحة أو المموهة هي التي ينطلق منها عدد من المفكرين العرب تحت مسميات حرية الفكر، أو التنوير، أو الحداثة وما بعدها، أو البنيوية وما بعدها، أو النقد الثقافي والأدبي، أو غيرها من المسميات المتعددة والمتجددة، ينطلقون منها نحو إنكار وجود الله تعالى أو على الأقل التشكيك في ذلك، ليسلم لهم القول بإنكار وحي الله ورسله وكتبه وجميع الغيبيات التي جاء بها الإسلام، لإزالة أي أثر للدين على الإنسان والحياة. ومن ثم يخلو المجال للحرية الفردية بمفهومها الليبرالي دون أن يعكر صفوها سلطة أو تسلط ليس نابعاً من ذات الإنسان.

لأن من آمن بالله كانت تصوراته، وأفكاره، وأقواله، وأفعاله، وكل ما يصدر عنه نابعة من هذه العقيدة، متصلة بها، فالإيمان بالله هو أساس الإيمان كله، فهو الركن الأول، وهو الذي من أجله أرسلت الرسل وأنزلت الكتب ونصبت الموازين وخلقت الجنة والنار، وهو الذي يطلب من الناس ابتداءً، ومن أجله شرع الجهاد، وعليه يفترق الناس إلى مؤمنين وكافرين. وبدونه لا يقبل الله من الإنسان صرفاً ولا عدلاً.

والإيمان بالله يشمل الإيمان بوجوده، وربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته، وقد وقع الانحراف في كل هذه الأمور من قبل الخطاب الليبرالي تصريحاً وتلويحاً.

ففي مقام إثبات وجود الله؛ يقول محمد أركون: " على عكس ما تنطق المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إلهٍ متعالٍ ثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان "[2].

---

(١) انظر: حوار مع د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة (ص١٢٠-١٢١).
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص ١٠٢).

وينعي على من يصمهم (بالتقليديين) أنهم: " يهاجمون الاتجاه الماركسي -أي الملحد-، والواقع لدى الكثيرين. . . أن الثورة التي تعوِّد الرجل الملتزم عن معرفة على هذه الأرض، وفي هذه الحياة، تستبعد علناً الله التقليدي، لأنه منطلق لمعتقدات العودة المتأججة، ولكنها استلابية "[1].

ولأنه ينابذ كل ما هو تقليدي، فلا بد من إيجاد معنى جديد للإله يخالف ما عليه التقليديون، فـ" كل حقيقة عند أركون تتطور مع التاريخ "[2]. و"كل الدلالات تتطور حتى لفظ الله "[3].

أما عند حسن حنفي، فـ: " البراهين على وجود الله لا تثبت شيئاً في الخارج، بل تكيف الشعور مع ذاته، ومحاولة الذهن إعطاء أساس نظري لعواطف التأليه "[4].

وهذا مراده بقوله: " (إيماني يكفرني) (أنا ماركسي شاب) (أنا وضعي منهجي. . إن كل ما يخرج عن نطاق الحس والمادة والتحليل أضعه بين قوسين) "[5].

لذلك يصرح حنفي بأنه لا يستعين بالله كما فعل القدماء، بل يستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل، وإذا كانت هناك أخطاء؛ فلا تتغير عنده بالتوبة والاستغفار، وإنما تتغير بالتعلم والاستفادة والمراجعة والنقد، وإذا كان القدماء يريدون ثواباً في الجنة وإنقاذاً من النار، فحنفي يريد إصلاح الأمة لا غير[6].

---

(١) الإسلام بين الأمس والغد، محمد أركون ولوي غارديه (ص٢١٢).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (١٣٩).

(٣) أقطاب العلمانية، (ص٧٩) عن: التيار العلماني (٦٠٢).

(٤) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (٢/ ٤٤).

(٥) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢١٩).

(٦) انظر: من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١/ ٤٢-٤٣).

بل يعتبر الإيمان بالله صورة من غياب الوعي لدى الإنسان بقيمته وهو ما يتسبب في بحثه عن شيء خارجي (خيالي) يتشبث به! : " في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده يغترب في العالم فإنه يشخص وجوده في وجود آخر متجاوزاً به عن وجوده المأساوي في وجود آخر أرحب، عن طريق الخيال. . . "(١).

وتبرز المادية والإلحاد في صورتها الجلية، في قوله: " الله لا يثبت إلا في حال العجز ويكون تعبيراً عن الضعف الإنساني "(٢). ولفظ الله باعتباره معنى مطلقاً يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، فهو لا يعبر عن معنى معين، أي أنه صرخة وجودية، ورد فعل في حالة نفسية. . . فالله لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً. . فإن الله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين "(٣).

إلى أن يصل إلى أنه: " ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها "(٤).

وتطوير الواقع الذي يجعله حسن حنفي مقصود الوحي -الذي لا يؤمن به ابتداءً- يبدأ بسلب صفات الله وأفعاله جميعاً ومنحها للإنسان، بمعنى تحول مركز الكون الأعلى من الله إلى الإنسان، وهذا الأمر -في نظره- ليس تطوراً وإنما عودة إلى الوضع الأساس، وتصويباً للخطأ الذي جاءت به الأديان وهو وجوب إفراد الله بالتوحيد.

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١/ ٤٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٤). وطابق هذا القول مع مقولة جوليان هكسلي: " لقد خلق العقل الإنساني الدين وأتم خلقه في حال جهل الإنسان وعجزه عن مواجهة القوى الخارجية! " الإنسان في العالم المعاصر (ص١٣٠).

(٣) التراث والتجديد، د. حسن حنفي (ص١١٣).

(٤) المرجع السابق (ص٦١).

يقول حسن حنفي: " بموت الإله يتأله الإنسان، ويعود إلى مكانته السابقة والتي سلبت منه في أوقات الاغتراب... يتم ذلك عن طريق تأويل الله والسلطان في التراث القديم من أجل الإنسان "[1]. فـ" ليس في الوجود كائناً شخصاً يحس ويشعر ويسمع ويرى ويتكلم ويريد؛ بل هو المثل الإنساني الأعلى وغاية الإنسان القصوى "[2].

إلى أن يعلنها صريحة، فيقول " الذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها "[3]. ومن ثم يتحد العابد والمعبود والخالق والمخلوق، فـ" كما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل "[4]. ولذا فحالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناءً على الله " فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فإننا لا نحمد بل نتضجر، ولا نثني بل ننقد، ولا نشكر فلا شكر على واجب "[5]. فالإنسان إنما يحمد ويثني على نفسه وإنسانيته التي وهبه الله إياها بعد أن عزل نفسه وأقام الإنسان خليفة له يقوم مقامه ويتولى مهامه في كل شيء -بزعم هذا الأفاك-.

ويقول نصر أبو زيد: " ومن معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة وتخطتها حركة الواقع: جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد العبودية "[6]. وهو البعد الذي لا يعترف به أساساً.

ولذا فلم تعد الحاجة قائمة للتراث -بحسب زكي نجيب محمود- " هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين

(١) هموم الفكر والوطن (١/ ٤٥٣).
(٢) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١/ ٤٦٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٥٨٨).
(٤) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (ص١/ ٤٢).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢).
(٦) قضايا وشهادات، (٢/ ٣٩٨-٤٠٢).

الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان "[1].

ويقول أدونيس: " لم يعد الإنسان عبداً لله ولا خاضعاً له، أي: لم تعد علاقته به علاقة عبد بسيد. . . ولم تعد هذه العلاقة علاقة مخلوق بخالق "[2].

وتوضح زوجته خالدة سعيد الأمر بعبارة أجلى في معرض تحليلها لأحد نصوص أدونيس، فتقول: " لم يعد الإنسان مكاناً، محلاً للأوامر والنواهي أو قوانين القوى الخارجية عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى "[3].

إن الإيمان بالله عند أركون وحسن حنفي ونصر أبو زيد ومن لف لفهم هو الإيمان وفق مذهب المؤلهة الربوبيين والذي يقوم على مبدأ أساسي واحد وهو الإيمان بوجود خالق للكون ولكن من دون الاعتقاد بالوحي، ودون الإيمان بدين بعينه بكل عقائده وطقوسه، وقد كان ذلك المذهب يمثل فكرة انتقالية في الفكر الأوربي الحديث لأن الوثبة من إله مسيحي إلى عدم وجود إله كانت مستحيلة وقتئذ.

وكان من زعماء هذا المذهب فولتير وبوب، حيث يرون ضرورة الإيمان بالله -ولو أمام الجمهور- غير أن دور الإله لا يعدو مرحلة تأريخية، حيث خلق الكون ثم تركه يدور وفق القوانين المودعة فيه والتي أوضحها نيوتن، فهو يشبه صانع الساعة الذي يديرها ثم يدعها تتحرك من تلقاء نفسها. ومنح الإنسان العقل وتركه وشأنه فهو وإن كان جزءاً من آلة الكون العظمى إلا أنه عليه أن يستغل مواهبه ويستخدم عقله بما يتماشى مع قانون الطبيعة.

---

(١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود (ص١١٠).

(٢) الثابت والمتحول، أدونيس ٣ - صدمة الحداثة (ص١٧٣).

(٣) قضايا وشهادات (٣/ ٨٥).

ومن الواضح -في نظر أصحاب هذا المذهب- أنه ليست هناك فائدة من الصلاة للإله الذي يشبه صانع الساعة والذي لا يستطيع -حتى وإن أراد- أن يتدخل فيما صنعت يداه[1].

وقد يلطف بعض المفكرين العرب حدة هذا المذهب، فيقولون بأن الإله قد قدم للبشرية الوحي ليضع الإنسان قدميه على الطريق، ثم توقف الإله عن دوره، وتأله الإنسان بعد أن مات الإله. ويستندون في ذلك إلى توظيف خاطئ لمفهوم ختم النبوة -كما تقدم- والتشابه بين الفكرتين يتضح في نتيجتهما وما يبنى عليهما من إلغاء أي أثر للنبوة والرسالة والدين، بعد ختم النبوة والرسالة إعلاماً بوصول الإنسان إلى سن الرشد واستغنائه بنفسه وبعقله وبتأمله في سنن الآفاق وقانون الطبيعة عن أية وصاية خارجية أو توجيه يستجلب من تاريخ الغابرين وتراث السابقين.

وأما أدونيس فهو يخالف سابقيه من المتأثرين بالمذهب الربوبي، وإن كان يتفق معهم في إنكار الإله بالمفهوم التقليدي -بزعمهم-.

يقول ممتدحاً جبران خليل جبران في كتابه (المجنون): "كل نقد جذري للدين والفلسفة والأخلاق يتضمن العدمية ويؤدي إليها، وهذا ما عبر عنه نيتشه بعبارة (موت الله) وقد رأينا أن جبران قتل الله هو كذلك على طريقته حين قتل النظرة الدينية التقليدية، وحين دعا إلى ابتكار قيم تتجاوز الملاك والشيطان، أو الخير والشر، والواقع أننا بعد أن ننتهي من قراءة المجنون نشعر أن ثمة تاريخاً من القيم ينتهي"[2].

ويقول عن الله -تعالى الله عما يقول- بعد أن نفى عنه المعنى الديني التقليدي: "فهو ليس الواحد الذي يخلق الوجود من خارج ودون اتصال به، وإنما هو الوجود نفسه في

---

(١) انظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح (ص٢٢٤-٢٢٧)، والعلمانية، د. سفر الحوالي (ص١٦٣).
(٢) الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة (ص ١٧٨-١٧٩).

حركيته ولا نهايته، ليس في السماء وليس في الأرض، بل هو السماء والأرض معاً متحدين. . . واللانهائية ليست خارج المادة بل هي داخل المادة، اللانهائي الإنسان نفسه والمادة نفسها "[1]. وهنا يتضح بجلاء الأثر الباطني على فكر أدونيس.

إلى أن يقول: " الله إن كان خارج الوجود ولا اتصال له بالوجود إلا اتصال التكوين والهيمنة فإن هذا العالم لن يكون أكثر من كرة من الغبار لا يستحق أن يوجد، ولا يستحق بالأحرى أن يعيش فيه هذا الكائن العظيم: الإنسان، وسيكون هذا المخلوق مع ذلك أكثر أهمية من الخالق "[2].

وهذه بعينها عقيدة وحدة الوجود بمضمونه الغربي الإلحادي، وهي مذهب يقوم على " تغليب فكرة العالم فلا يسلم إلا بوجوده، ويرد كل شيء إلى المادة فهي حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وهذه وحدة مادية. . . ولم يخل هذا المذهب من نقد لما فيه من إلحاد تارة، أو خلط بين حقيقتين متميزتين تارة أخرى "[3].

ومن لم ينكر وجود الله حقيقة لسبب أو لآخر فإنه يتجهم التشكيك في عقائد المسلمين وإيمانهم بالله، والذي يعد مجرد الشك في ذلك كفراً ومروقاً من الدين.

فأركون بعد وصمه اللغة العربية بالقصور والتخشب!، والفكر العربي تبعاً لذلك بالتخلف الصارخ!، يقول عن العربي: " لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله أو مناقشة فكرية حول وجود الله، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم وكعربي بوجود الله، إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله "[4].

---

(١) الصوفية والسوريالية، أدونيس (ص١٠).
(٢) المرجع السابق (ص١٦-١٧).
(٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص٢١٢).
(٤) الإسلام والحداثة، ندوة (٣٤٤).

وتقول أنيسة الأمين مبينة أصل فكرة إلغاء ألوهية الله تعالى وإحلال ألوهية الإنسان بل ربوبيته: "أصبح الإنسان مع نزع هالة التقديس والألوهية عن الكون ومدبره، أصبح يقع في مركز الكون ويشكل مبدأ القيم والغايات، وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانوية، توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس، وحلت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء ودون اعتبار اللون والعرق أو المذهب والدين... والعلمنة لا تعني الإلحاد، إنما تعني حرية الاختيار واتخاذ موقف فلسفي أمام مشكلة المعرفة، فالكثير من العلمانيين مؤمنون حقيقيون ولكنه ليس إيمان التبعية والجهل... فقط يمارس طقوسه وشعائره، كما يهوى ويريد، وربما لا يمارسها، ولكن توقف الدين عن فرض سيطرته وتشريعاته على الحياة السياسية والاجتماعية، العلمنة هي الموقف الحر للروح أمام مشكلة المعرفة"[1].

أما أدونيس فيجعل اكتشاف العرب لله رب العالمين هو مشكلة الحضارة العربية، حيث يقول مشخصاً لمشكلة الحضارة العربية: " لننطلق من تحديد المشكلة القديمة للحضارة العربية، من جهتي أحددها بأنها مشكلية الوحي/ العقل، الدين/ الفلسفة، الروح/ الجسد، القديم/ المحدث.. المعنى/ اللفظ.. لنقل إذن أن اكتشاف المطلق الإلهي، وتنظيم العالم المحسوس بمقتضى هذا الاكتشاف هو المحور الذي دارت حوله الحضارة العربية، والمبدأ الذي واجه الفكر العربي، ثمة إذن في طبيعة الرؤيا العربية ذاتها إلى الكون والإنسان؛ انشقاق أصلي يتمثل في الثنائية التي أشرت إليها"[2].

وهذه الثنائية المصطنعة الهدف منها جعل الوحي والدين والروح والقديم في مقابل العقل والفلسفة والجسد والمحدث واللفظ، ومن ثم افتعال المضادة بينهما واستحالة

---

(١) قضايا وشهادات ٢ صيف ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ (ص١٠٢-١٠٣). من مقاله بعنوان (امرأة الحداثة العربية).
(٢) الثابت والمتحول، أدونيس (ص٢٦٢).

التوفيق بينهما، ليخلص إلى هدم كل ما يتعلق بالوحي والدين والروح والقديم والمعنى، بل كل ما يتعلق بما يسميه (المطلق الإلهي) على طريقته التي يلبس بها على بعض السذج، المقلدين دون تمحيص، أو المغرضين الذين جانبوا الموضوعية وحادوا عن طلب الحق، وإلا فالعلاقة بين الوحي والعقل علاقة تكامل وتداخل، فالوحي أنزله الله والعقل خلقه الله ومحال أن يتناقض ما أنزله مع ما خلقه -عند العقلاء-. ويشهد لهذا الواقع الذي لم يسجل -بحمد الله- تناقضاً بين العقل والعلم التجريبي وبين دين الإسلام المحفوظ، في أي صورة من الصور، والحال كذلك فيما يتعلق بعلاقة الروح والجسد، والقديم والمحدث، والمعنى واللفظ. أما الدين والفلسفة فالتضاد بينهما واقع لا محالة وهو الذي شطح بأدونيس ورصفائه إلى أن يسلكوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين.

يصور د. حسن حنفي دور الإله عند الوجودية العربية (المؤمنة!) - وهي أحد وجوه الليبرالية - متبنياً مقولتهم، فيقول: "إن دور الإله عند الوجودية العربية لا يعدو مرحلة تاريخية قدم الإله فيها للبشرية الوحي ليضع الإنسان قدميه على الطريق ثم توقف الإله عن دوره وتأله الإنسان بعد أن مات الإله.. لقد تحول مركز العالم من الله إلى الإنسان، ولم تعد الكتب المقدسة مصدراً للمعرفة بل أصبحت الطبيعة كتاباً مفتوحاً"[1].

وبهذا البيان يتضح إخلال الخطاب الليبرالي العربي بعقيدة الإيمان بالله، وإن تعميم هذا الانحراف على جميع رواد هذا الخطاب تجاوز في الوصف وإجحاف في الحكم، فليس جميعهم ينحو هذا النهج المادي أو الحلولي أو الوجودي، غير أن هذه السمة لا زمت الكثير منهم حتى غدت علامة على هذا الفكر ونتيجة حتمية لكثير من مفرداته وخصائصه، خصوصاً مع كثرة التفاخر بمناهج الغرب ومسلماته في مقابل الحط من عقائد ومناهج المسلمين، ولو لم يكن ثمة فارق بين النهجين إلا هذا لكفى كل ذي لب أن يكف عن هذه الشنشنة.

---

(١) هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي (١/ ٤٦٣).

بقي أن أشير إلى أن من لازم هذا التصور عن وجود الله أن يتم صرف جميع الصفات التي جاء النص الشرعي بإثباتها لله تعالى إلى الإله الجديد، الذي هو الإنسان، خصوصاً لدى المشتغلين بالنص الديني تحليلاً وتأويلاً وعقلنة.

يقول حسن حنفي: " فمع أن علماء أصول الدين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا إنسان مكبر إلى أقصى حدوده "(1). وإنما الله يعني الإنسان وصفاته جميعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني(2).

بل يتحدث عن صفات الله تعالى باعتبارها مجازاً في حين أن صفات المخلوق -كما يزعم- حقيقة، مستنداً إلى أقوال بعض المبتدعة من السابقين، زاعماً أن سؤالاً وجه إلى أحد علماء اللغة القدامى: " والسؤال هو: أيهما أصح؟ هل الله عالم قادر سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، وأنا كذلك بالحقيقة؟ " ثم يقول بأن عالم اللغة هذا انتهى: " لأن يقول بأن الرأي الثاني هو الأصح... إن هذه أشياء حقيقة عندي، فأنا أسمع وأبصر وأتكلم وأريد، ولما أردت أن أقيس على الشاهد وصفت الله كذلك فأنا كذلك في الحقيقة وهو كذلك بالمجاز، فكل الوحي مجاز، وكل لغتنا مجاز وكل كلامنا مجاز، وهو تقريب لفهم الواقع، وتلك أهمية الخيال "(3).

وما دامت صفات الله عنده مجازاً والوحي مجازاً في حين أن الإنسان حقيقة، فإن مؤدى هذا القول أن الله -تعالى- ليس بحقيقة ولا وحيه حقيقة، بل ضرب من ضروب الوهم والخيال(4).

---

(1) التراث والتجديد، د. حسن حنفي (ص١٢٧).

(2) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٢/ ٩٢-٩٣، ١١٢-١١٣).

(3) الإسلام والحداثة، ندوة (ص٢٢٣).

(4) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (١/ ٥٩٠).

وأما أدونيس فيعلن دون خجل أو وجل بأنه لا يمكن الارتقاء بالإنسان إلا بعد أن يقتل الله ويستعيد منه صفاته التي سلبها منه، فيقول -تعالى الله عن قوله-: " من هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه، مبدأ العالم القديم. بتعبير آخر، لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن نهدم صورة العالم الراهن، وقتل الله نفسه، هو مبدأ هذه الصورة، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أن الإنسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة، ولا تكون هذه السلطة إلا إذا قتل الذي سلبه إياها، أعني الله "[1].

ويقول نصر أبو زيد: " التأويل الإنساني للعقائد يظل مشروعاً ومنتجاً خاصة في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي "[2].

ويقول أيضاً: تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً -بكسر اللام- له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني -الحديث النبوي- تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم - إذا فهمت فهماً حرفياً- في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس... لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري "[3].

فنصر أبو زيد ينكر هذه الصفات التي وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ لسبب واحد وهو أنها تتعارض مع ماديته التي لا يثق في شيء سواها.

---

(١) الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ١١٣).
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٨٧).
(٣) المرجع السابق (ص٣٣٢).

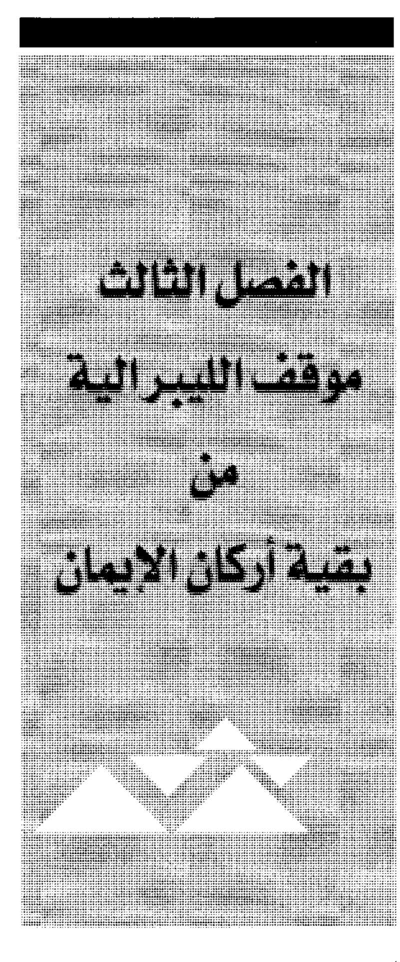
ومن هذا الباب نجد إنكار صفة العلم الثابتة لله سبحانه من قبل د. محمد شحرور. فقد أثار في بحثه حول علم الله تعالى التساؤل التالي: "هل علم الله يقيني أم احتمالي؟" ثم أجاب عن ذلك بقوله: "نقول هو الاثنان معاً"[1]. ثم جعل علم الله مختص بالأشياء الواقعة وظواهرها وحركاتها. وأنكر علمه بالسلوك الإنساني الواعي وبالاختيار الإنساني.

فهو قد جعل الاختيار الإنساني الواعي سبباً لعدم علم الله تعالى بكل شيء، وأن الله لا يعلم احتمالات تصرف هذا الإنسان كلها من الأزل، وإنما يعلمها عندما يفكر الإنسان بها وبعد وجودها.

---

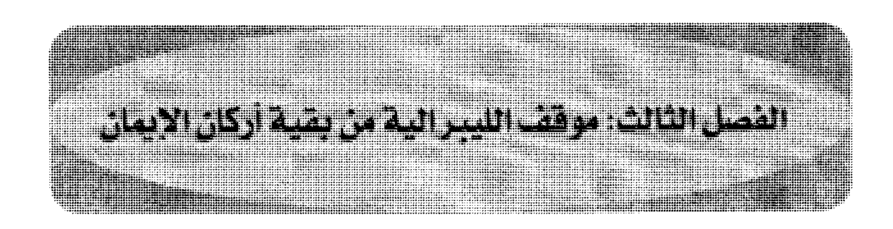
(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٣٨٦).





الفصل الثالث

موقف الليبرالية من بقية أركان الإيمان



الليبرالية والدين حقيقتان لا تجتمعان إذا فهمت حقيقة كل منهما، فالدين خضوع وانقياد، وتصديق وإيمان. والليبرالية تحرر وتمرد، وتكذيب واستكبار. الليبرالية إنسانية المصدر في تصوراتها ومنطلقاتها وتطبيقاتها، بينما الدين وحي إلهي، ورسالة سماوية وعبودية بين خالق ومخلوق.

يقول محمد المزوغي: " الدين هو الإيمان بوجود كائن متعال، الله، وبوجود كائنات غيبية خارقة للطبيعة، غير منظورة، تملأ الكون وتسيره بقوة منحها إياها الله، ثم الاعتقاد بالتدخل المستمر للإله في هذا الكون ورعايته للإنسانية، وخصوصاً منها الإنسانية المؤمنة. إنها أمور متضاربة تماماً مع العقل، ومن سابع المستحيلات تطويعاً لكي تجاري المبادئ العقلانية، أو تطويع العقل لكي ينسجم معها. ولكن من الممكن الجمع بينهما إن أضعفنا قدرة العقل، أو إن شوهنا الدين وأخرجناه من معناه الميثولوجي الخرافي إلى معان رمزية وأخلاقية[1].

---

(١) عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، محمد المزوغي (ص١٨٣).

دين الإسلام يقوم على أمرين:

الأول: أركان الإسلام، وهي المذكورة في حديث عمر بن الخطاب المشهور[1]، وفيه: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً) وهو ينصرف أساساً إلى الأعمال الظاهرة التي تؤدى عن طريق الجوارح. وتقوم على استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له.

والثاني: أركان الإيمان، وهي المذكورة في الحديث السابق أيضاً، وفيه (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)، وتنصرف بشكل رئيس إلى الاعتقادات الباطنة القلبية. وتقوم على تصديق القلب وإقراره ومعرفته.

وهذه الأركان المذكورة للإسلام والإيمان هي أصول الدين الذي شرعه الله لعباده.

فالإيمان؛ يشكل أساس الدين، والإسلام؛ ثمرته وأماراته، ولذا كانت العلاقة بينهما علاقة التلازم بين الظاهر والباطن، ولا ينفك بعضها عن بعض في حياة المسلم. فإن من حقق الإيمان، ورسخ في قلبه، قام بأعمال الإسلام، كما قال النبي ﷺ: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)[2].

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان برقم (٨) (١/ ٢٢١نووي). وللحديث روايات متعددة في الصحيحين من غير رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه كأبي هريرة، وأبي ذر، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، انظرها في جامع الأصول، لابن الأثير (١/ ٢٠٨ وما بعدها).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه برقم (٥٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات برقم (١٥٩٩).

وإذا كان اقتصار المسلم على استمداد مسائل الإيمان على ما قرره الوحي المتمثل في الكتاب والسنة ضرورة شرعية لكونهما استوعبا كل ما يحتاجه الإنسان لتحقيق الاعتقاد الصحيح الذي يرضى عنه رب العالمين؛ فإن هذه الضرورة تمتد لتلزم المسلم -بموجب عقيدته- أن لا ينكر أو يجحد شيئاً وهو ما اشتملا عليه من مسائل الإيمان ودلائله.

فالعقيدة الإسلامية (أصول الدين) تشتمل على مسائل ودلائل.

ويقصد بالمسائل: الموضوعات والقضايا كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، وأصل الإنسان، وحكمة وجوده...

ويقصد بالدلائل: المسالك النقلية والعقلية التي تكون موصلة إلى تلك القضايا ودالة عليها.

وقد جاء الوحي ببيان الأمرين، "فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول ﷺ البلاغ المبين، وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه"[1]. هذا في المسائل.

أما الدلائل فقد "بين الله سبحانه وتعالى من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد قدره، ونهاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه"[2]. فضلاً عن الأدلة النقلية الخبرية الصريحة، التي تنص على مسائل الإيمان وقضاياه، وقد تقدم ما يتعلق بالدلائل في الباب الثاني.

ومن أعظم مسائل الإيمان، بل هو أعظمها، ما يعرف بأركان الإيمان، وقد جاء الوحي ببيانها وكرر التأكيد عليها في آيات كثيرة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٢٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٨). "بتصرف يسير".

قال الله -تعالى- : ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقال -تعالى- : ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

فهذه أركان الإيمان من جاء بها فهو المؤمن ومن جحدها فقد كفر وخرج من الإسلام، قال -تعالى- : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦].

ويعد الإيمان بالله -تعالى- والذي يشمل الإيمان بوجوده وربوبيته وأسمائه وصفاته. هو الركن الأول، والأساس الذي تبنى عليه بقية الأركان، بل الدين كله. فالإيمان به هو أساس كل إيمان، والانحراف فيه هو أساس كل انحراف. كما تقدم بيانه.

ثم يأتي الإيمان بالملائكة، الذي هو الركن الثاني من أركان الإيمان، والذي لا يصح إيمان عبد حتى يقر به، فيؤمن بوجودهم، وبما ورد في الكتاب والسنة من صفاتهم وأعمالهم وأسمائهم.

قال -تعالى- : ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨] وقال -تعالى- ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] فهم خلق من خلق الله، خلقهم الله عز وجل من نور، عباد مكرمون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون، ولا يعلم عددهم إلا الله[١].

---

(١) للمزيد يراجع: لوامع الأنوار البهية، للسفاريني (١/ ٤٤٧)، عالم الملائكة الأبرار، عمر الأشقر (كامل الكتاب). معتقد فرق المسلمين والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين، د. محمد بن عبد الوهاب العقيل (كامل الكتاب).

ثم يأتي الركن الثالث، وهو الإيمان بالكتب، فلا يثبت إيمان العبد حتى يؤمن إيماناً جازماً بما أنزل الله من الكتب، ومنها: القرآن، والتوراة، والإنجيل، والزبور.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. وقال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٤٦]. وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

قال ابن أبي العز: " وأما الإيمان بالكتب المنزلة على المرسلين؛ فنؤمن بما سمى الله تعالى منها في كتابه، من التوراة والإنجيل والزبور، ونؤمن بأن لله تعالى سوى ذلك كتباً أنزلها على عباده، لا يعرف أسماءها وعددها إلا الله تعالى "(١).

على أن الإيمان بالكتب السابقة على القرآن يكون المقصود به الإيمان بأصولها التي أنزلها الله تعالى، بخلاف ما يوجد في أيدي الناس اليوم؛ حيث وقع فيها التحريف والتبديل. ولذا كان القرآن الكريم مهيمناً على كل الكتب قبله؛ بمعنى أنه أمين عليها، حافظ لها، وشاهد على أنها حق من عند الله، يصدق ما فيها من الصحيح، وينفي ما فيها من التحريف والتبديل، ويحكم عليها بالنسخ والتقرير، فما وافقه منها فهو حق، وما خالفه منها فهو باطل، فصارت له الهيمنة عليها من كل وجه، فهو شاهد في الخبريات، حاكم في الأمريات(٢). قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (٢/ ٤٢٤-٤٢٥).
(٢) انظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/ ٤٤).

لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨].

ويدخل في الإيمان بالكتب: الجزم بأنها كلام الله لا كلام غيره. وأن شرائعها حق، وأخبارها صدق، وأن القرآن ناسخ لها جميعاً، محفوظ بحفظ الله له، وأن العمل بما في القرآن لازم ما لم يكن منسوخاً.

أما الركن الرابع فهو الإيمان بالرسل، فيجب الإيمان بالرسل والأنبياء الذين جاء ذكرهم في الكتاب والسنة، وأنهم قد أوحي إليهم من ربهم، وأن الله قد اجتباهم واصطفاهم من بين عباده، ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٥] ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم جميعاً، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً ﴿١٥٠﴾ أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ١٥٠ - ١٥٢] قال ابن تيمية: " المسلمون متفقون على كفر من أقر بنبوة بعض الأنبياء دون بعض "(١).

ومما يدخل في الإيمان بهم اعتقاد عصمتهم في وظيفتهم الأساس؛ وهي تبليغ وحي الله إلى عباد الله، فهي الأمانة التي تحملوها وأدوها على أكمل وجه وأوضح بيان، لم ينقصوا من ذلك شيئاً ولم يزيدوا، وكان بيانهم وبلاغهم شامل الأوامر والنواهي والمعاني والعلوم التي أوحاها الله إليهم من غير تبديل ولا تغيير، قولاً وفعلاً وتقريراً. قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ [الأحزاب: ٣٩] (٢).

---

(١) منهاج السنة، لابن تيمية (٦/ ٤٣٣).

(٢) للاستزادة، راجع: النبوات، ابن تيمية (كامل الكتاب)، الرسل والرسالات، د. عمر الأشقر (كامل الكتاب)، معارج القبول، حافظ الحكمي (٢/ ٧٨-٨٢).

ومن جحد الرسالات أو شكك فيها أو جحد الرسل أو واحداً منهم أو شك في ذلك أو في صدقهم فهو كافر مرتد عن الإسلام، وكذلك من أبغضهم أو سخر بهم أو بأعمالهم أو أقوالهم، وكذلك من جعل الرسل والرسالات سبباً للتخلف، أو أن ما جاؤوا به مضاد للعقل والعلم والمصلحة، وكذلك من ساوى غيرهم بهم، أو شبههم بهم، أو ألحق بهم غيرهم من مدعي النبوة، أو ممن ادعيت لهم النبوة، أو أنكر معجزاتهم الثابتة لهم[1].

والركن الخامس وهو الإيمان باليوم الآخر، والمقصود به كل ما يكون من أحداث تلي الحياة الدنيا، على مستوى الفرد بموته، أو العموم بقيام الساعة، ويلحق به أماراتها الكبرى.

فيدخل في ذلك البعث والنشور والمعاد بالأرواح والأبدان، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الإسراء: ٤٩ - ٥١].

قال ابن حزم: "اتفق جميع أهل القبلة على تنابذ فرقهم على القول بالبعث في القيامة، وعلى تكفير من أنكر ذلك"[2].

ويدخل في ذلك فتنة القبر، وما يكون فيه من النعيم أو العذاب، وكل ما يكون في فترة البرزخ التي بدايتها موت الإنسان ونهايتها البعث والنشور.

ويدخل في الإيمان باليوم الآخر أحداث يوم القيامة من الحشر، وأهوال الموقف، والشفاعة، والميزان الذي ينصب فتوزن به أعمال العباد، ونشر الصحف، والحساب، والحوض، والصراط المنصوب على ظهر جهنم يمر الناس عليه على قدر أعمالهم، والجنة وما فيها من النعيم المقيم، والنار وما فيها من العذاب الأليم. ونصوص الكتاب

---

(١) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (٢/ ١٢٠٨).
(٢) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (٤/ ٧٩).

والسنة في هذا مشهورة لا تخفى.

والإيمان باليوم الآخر هو قرين الإيمان بالله في آيات كثيرة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقال سبحانه: ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَئْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥].

أما الركن السادس فهو الإيمان بالقدر، فالقدر خيره وشره من الله، فليس شيئاً يخرج عن قدر الله، قال تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥]. وقال تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول ﷺ (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز)[1].

فكل شيء يقع في هذا الكون فإن الله قد علمه أزلاً، ثم كتبه في اللوح المحفوظ، ثم شاء وقوعه، فخلقه، فلا يكون في ملكه إلا ما يريد، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. وهو الخالق وما سواه فمخلوق. وهذه الأمور الأربعة -العلم والكتابة والمشيئة والخلق- هي مراتب الإيمان بالقدر التي لا يتحقق إلا بها.

* * *

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر برقم (٢٦٥٥). ومعنى الكيس: النشاط والحذق بالأمور، والعجز ضده.

ويترتب على الإخلال بالإيمان بالله، الانحراف في الإيمان ببقية الأركان، فالإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر تابع للإيمان بالله وفرع عنه.

فإذا كان الخطاب الليبرالي في جانبه الأبرز يقوم على عقيدة مادية إلحادية مباشرة أو مآلية، تنكر أو تشكك، أو تتجاهل، وجود الله وربوبيته، وما يتبع ذلك من حقه في العبادة وما يستحقه من الأسماء الحسنى والصفات العلى، فإن الإيمان ببقية الأركان لن يكون أحسن حالاً، ولا أقل ضلالاً وانحرافاً.

فالفلاسفة -على سبيل المثال- لهم موقفهم المعلوم من هذه الأركان، بسبب إخلالهم بالإيمان بالله في الأصل.

يصور ابن أبي العز حقيقة مذهب الفلاسفة في أركان الإيمان، فيقول: " فهذه الأصول التي اتفقت عليها الأنبياء والرسل ولم يؤمن بها حقيقة الإيمان إلا أتباع الرسل.

وأما أعداؤهم ومن سلك سبيلهم من الفلاسفة وأهل البدع فهم متفاوتون في جحدها وإنكارها. وأعظم الناس لها إنكاراً الفلاسفة المسمون عند من يعظمهم بالحكماء، فإن من علم حقيقة قولهم علم أنهم لم يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر. فإن مذهبهم أن الله سبحانه وتعالى وجودٌ مجردٌ لا ماهية له ولا حقيقة، فلا يعلم الجزئيات بأعيانها، ولا يفعل عندهم بقدرته ومشيئته، وإنما العالَم عندهم لازم له أزلاً وأبداً، وإن سموه مفعولاً له فمصانعة ومصالحة للمسلمين في اللفظ.

وأما الكتب فإنهم لا يؤمنون بها، ولا يصفون الله بالكلام، وإنما القرآن فيض فاض من العقل الفعال على بشر زاكي النفس طاهر.

وأما اليوم الآخر فهم أشد تكذيباً به وإنكاراً له في الأعيان، وعندهم أن هذا العالم لا يخرب ولا تنشق السماء ولا تنفطر ولا تنكدر النجوم ولا يقوم الناس من قبورهم ويبعثون إلى الجنة والنار، كل هذا عندهم أمثال مضروبة لتفهيم العوام لا حقيقة لها في الخارج "[1].

وقد نحا نحو الفلاسفة بعض المشتغلين بالفكر العربي المعاصر ممن زهدوا في الإسلام ومصادره، ووثقوا في المسلمات الغربية، المشبعة بالمادية وإنكار الغيب جملة وتفصيلاً.

ففيما يتعلق بالإيمان بالملائكة، ينكر الخطاب الليبرالي وجود هذا النوع من المخلوقات غير المحسوسة، فمنهم من ينفي وجودهم من حيث الأصل. ومنهم من يصفهم بما لا يليق بهم، من التهكم والسخرية. وهذا كثير في إنتاج الشعراء والأدباء[2] المنتمين لهذا التيار وهو ما ينم على عدم الإيمان بهم.

فأدونيس يقرر في (كتابه الثابت والمتحول) الكفر بالملائكة، ويسخر مع ابن الراوندي -الذي يستعير من أقواله ما يقرر به عقيدة المكذبين بالقرآن والسنة- فيقول عن الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة النبي ﷺ إنهم: كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. ثم يتساءل: أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي ما بين القتلى فزعاً، وما بالهم لم ينصروه في ذلك المقام[3].

وإذا كان أفضل الملائكة جبريل عليه السلام، قد نص القرآن على ملائكيته في غير ما آية، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (٢/ ٤٠٢-٤٠٣) " بتصرف ".

(٢) انظر طرفاً من ذلك في كتاب: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (٢/ ٩٨٩-١٠٤٥).

(٣) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٧٥) تأصيل الأصول.

بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧] فإن هشام جعيط له رأي آخر يخالف فيه جميع المفسرين، ينكر فيها كون جبريل ملكاً، لكونه ينكر الوحي من أصله[1]، فيقول عن جبريل المذكور في الآيات: "الحقيقة أن هذا الكيان الذي لا يمكن أن نسميه ملكاً، وصف في التكوير بأنه (ذو قوة) وفي النجم بأنه (شديد القوى). ولم يتنبه المفسرون والمترجمون إلى أن هذا الوصف هو ترجمة عربية لاسم جبريل، وللاسم الأصلي العبري جبرائيل، و(جبر) تعني القوة والقوي، و(إيل) هو الله بالعبرية القديمة"[2].

عجباً لهذا الفتح الجديد، والكشف لما عليه (جميع) المفسرين من الغفلة والجهل!. نسي أن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، ثم ما العلاقة بين قوة الله ونزول الوحي لتختص به دون غيره.

وعندما سئل نصر أبو زيد عما نسب إليه من إنكار الملائكة والجن والعرش والكرسي، وقوله إن النصوص الدينية مليئة بالأساطير، لم ينف هذا الفهم وأجاب بأن كلامه هذا، إنما هو اجتهاد في فهم الصورة الموجودة في القرآن عن الذات الإلهية والعرش والكرسي والملائكة، وهذه الصورة -في رأيه- صورة مجازية لا حقيقية"[3].

وأما فيما يتعلق بالإيمان بالكتب، فلا يختلف الأمر، فالخطاب الليبرالي لما كان مشككاً بالوحي، بل منكراً لحقيقته وإن عبر بعبارات مراوغة نهايتها إنكار وجود اتصال بين الله والأنبياء، فأنكروا الوحي، وأنكروا الملائكة، والمحصلة ولا بد إنكار أن يكون ثمة كتب أنزلها الله إلى رسله.

---

(١) انظر: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط (ص١٨).

(٢) المرجع السابق (ص٦٣).

(٣) حوار جريدة العربي مع الدكتور نصر أبو زيد، بتاريخ ٢٦/٦/١٩٩٥م. عن: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم دراسة القرآن الكريم، د. أحمد الفاضل (٣٩٣-٣٩٤).

ويمكن إيجاز موقفهم من الإيمان بالكتب، من خلال هذه المتلازمات:

فالكتاب السماوي عبارة عن رسالة بين مرسل ورسول ومرسل إليه:

فمن كان منهم قد أنكر الإله من الأصل - وهم الماديون الغلاة-، فموقف هؤلاء من الكتب السماوية لا يحتاج إلى بيان إذ المرسل مفقود -عندهم-.

ومن كان منهم قد أنكر الوحي وإمكان وقوعه- ولو أقر بإله خلق الخلق ثم تركهم- فهو ولا بد منكر للكتب، إذ الوحي هو فحوى الكتاب، فإنكار الأول يبطل الثاني. ولذا تردد في مقولات القوم تفسير الوحي بالخيال، أو المخيال -بعبارة أركون- أو بكونه إشراقة نورانية استقبلتها نفس زكية. أو غير ذلك من الأوصاف التي أطلقوها على الوحي، ليس من وراء القول بها سوى الكفر بالكتب السماوية.

ومن أنكر الرسول الملكي، الموكل بإيصال الوحي إلى الرسول البشري، فهؤلاء أيضاً موقفهم من الوضوح بمكان، إذ لا رسالة بدون رسول يحملها ويبلغها.

ومن كان منهم قد أنكر وجود الرسل، وبأن الله قد اصطفاهم واختارهم، فسيكون حاله إنكار الكتاب السماوي، إذ كيف يتم إرسال رسالة ليس لها من يستقبلها، ويبلغها، فهو ممتنع.

وقد سبق الحديث عن الموقف من الوحي والنبوة والوحي عند الحديث عن موقف الليبرالية من مفهوم الوحي وإمكان وقوعه بما يغني عن الإعادة.

ومن لم يجرؤ على الإنكار المباشر لجأ إلى المخاتلة في العبارة التي قد توهم وجود الإيمان بالوحي وبالموحى به -الكتب السماوية- غير أنهم سلطوا عليها من النقد عبر مصطلحاتهم ومنهجياتهم وألسنياتهم بما يلغي أي أثر لهذه الكتب.

ففيما يتعلق بثبوتها أثاروا جملة من الشبه التي تشكك في سلامة الكتب، وبأنه

قد طالتها يد التحريف لسبب أو لآخر، ولم يفرقوا بين الكتب السماوية في هذا السياق، وإذا كان التحريف قد طال التوراة والإنجيل، كما هو ثابت عند كل منصف، فإن القرآن ليس كذلك بل هو محفوظ بحفظ الله له.

وفيما يتعلق بفهم النصوص وتفسيرها، جاؤوا بعدد من الأوهام التي سلطوها على النص بحيث لا يفهم إلا من خلالها:

فقالوا بالتاريخية بقسميها الزمني والمعنوي. وكلاهما يمنع أن يكون النص الشرعي مصدر اعتقاد أو تشريع. وإنما قد يفيد في بعض الجوانب الروحية والأخلاقية فحسب.

وجاؤوا بمقولة الأسطورة، وأن الكتب السماوية قد اشتملت عليها. ومن ثم فهي تقرأ كما تقرأ كتب الحكايات والأساطير، ولا تدل على حقيقة في ذاتها.

وجاؤوا بمقولة أسبقية اللفظ على المعنى، ومن ثم يكتسب النص معناه من الواقع المعاش، فهو لا يحمل دلالة ذاتية محددة وثابتة. وإنما يخضع معناه لجدلية التطور والتغير مع الواقع بحسب امتداده زماناً ومكاناً. وفي هذا إسقاط للنص تماماً.

وترتب على هذا مقولة (نسبية المعنى) فلكل أحد أن يفهم النص بحسبه، والكل صحيح وصائب.

وجاؤوا بمسألة الرمز والمغزى والمجاز المفتوح، التي تمنع من حمل دلالة اللفظ على ظاهره، ومن ثم قالوا بوجوب التأويل لكل آيات القرآن، ما كان منها مشكلاً وما لم يكن كذلك، وسواء كان النص محكماً أو كان من المتشابه. وهذا "عائد إلى تركيبة القرآن المجازية العالية التي تحتمل معاني متعددة وتنطبق على حالات تاريخية عديدة. فالمعنى الرمزي أقوى من المعنى الحرفي وأكثر خصوبة. ولغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم الأحيان. لهذا السبب فإنه لا يزال يحبل بالمعاني المتجددة حتى الآن"(١).

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص١٧٦).

إلى غير ذلك من التلاعبات التي لا يقبلها البشر على خطابهم الذي يتعاملون به فيما بينهم، ولا على نصوص دساتيرهم وقوانينهم وعلومهم، فكيف يليق ذلك بالكتب التي أنزلها الله لهداية الناس وإرشادهم إلى الحق. وانتشالهم من حضيض الشرك والكفر إلى نور التوحيد والإيمان!.

وتزيد مقولة أدونيس الموقف وضوحاً، عندما يعدد أسباب التخلف فيعيده إلى أساس واحد هو " الإيمان بأن القديم كامل وثابت، وبأنه واضح، وبأنه عقلي ومنطقي "[1].

فالقرآن عنده ليس بكامل ولا ثابت ولا واضح ولا عقلي ولا منطقي!.

ويقول سيد القمني -الذي منح جائزة الدولة التقديرية في بلده[2]-: " القرآن ليس كتاب علم، بل هو كتاب دين روحي، وهناك تناقضات تتراكم كل يوم وليلة بينه وبين واقع الحياة المتغير المتبدل دوماً "[3]. هذا قوله في القرآن خاتم الكتب وأعظمها فكيف ببقية الكتب السماوية!.

وإذا كان المسلمون يعتقدون أفضلية القرآن على بقية الكتب السماوية، وبأنه مهيمن عليها وناسخ لها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]. فإن عبد المجيد الشرفي يجعل هذه العقيدة سمة للمجتمعات التقليدية، التي يعمل على التخلص منها لصالح المجتمعات الحديثة، ومنشأ هذه العقيدة يرجعه إلى عوامل عدة يأتي في مقدمتها الجهل بالكتب المقدسة الأخرى، حيث يقول: " ولقد كان التسليم بأفضلية كتاب ما من أبرز ما يتميز به موقف المؤمن

---

(١) الثابت والمتحول، أدونيس (٣/ ٢٣٧).

(٢) للعام ٢٠٠٩م، وكان أول من نال هذه الجائزة طه حسين!.

(٣) أهل الدين والديمقراطية، سيد القمني (ص٢٩٤).

في المجتمعات التقليدية نظراً إلى عدة عوامل أهمها الجهل بالكتب المقدسة الأخرى، ووطأة الضغط الاجتماعي الذي يعسر معه الخروج عن التفكير السائد في المجتمع، وعدم مزاحمة أديان أخرى لدين الدولة الرسمي المهيمن على كل نواحي الحياة "[1].

وهذه المغالطة إنما نبعت من موقف الشرفي من القرآن الكريم في ثبوته وحجية مدلوله، فالقرآن قد نص صراحة على وقوع التحريف في الكتب السابقة، وعلى هيمنة القرآن وفضله على جميعها، في غير ما آية.

وقد تقدم الحديث عن هذه الموضوعات تفصيلاً في الفصل المخصص لموقف الليبرالية من فهم النص وتفسيره.

وأما الإيمان بالرسل فلا يبعد الموقف الليبرالي منهم من موقفهم من الكتب، فبين الأمرين ارتباط وثيق، لارتباط موضوعهما، واتحاد الهدف الذي يسعى إليه أعداء الإسلام من إبطالهما.

وقد ظهرت العديد من الانحرافات المتعلقة بموقفهم من هذا الركن العظيم:

فمن ذلك جحدهم الصريح لفكرة النبوة، ومن ثم الكفر بجميع الأنبياء، لكونه لا نبوة بدون نبي، يقول أدونيس وهو يشيد بمعروف الرصافي بعبارة مشبعة بالتأييد والموافقة: " الأديان بالنسبة إليه ليست موحاة، وإنما هي وضع قام به أشخاص أذكياء، وإذ ينكر الوحي ينكر بالضرورة النبوة، وينكر وجود الأنبياء. والنتيجة الطبيعية لإنكار الدين، وحياً ونبوة، هي إنكار التعاليم أو المعتقدات التي جاء بها "[2].

وعندما سئل عن النبوة والقرآن، قال بعبارته المراوغة والتي لا تخفى على من يعرف طريقته في التعبير عمّا يعتقده: " ظاهرة النبوة بحد ذاتها عصرية، لكن المسألة

(١) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٠١).
(٢) الثابت والمتحول، أدونيس (٣/ ٦٥).

هي في فهم هذه الظاهرة، أنا شخصياً ضد فهمها السائد في المجتمع العربي اليوم "[1].
وأترك تحديد الفهم السائد للنبوة في مجتمعنا العربي والإسلامي للقارئ الكريم!.

ويقول علي حرب: " فالنبوة ليس بالضرورة ذات طابع ديني، ففي الشعر نبوءة، وهذا شاعر كأدونيس يذهب إلى أنه نبي وثني، والقرآن هو في النهاية شكل من أشكال النبوة، أياً كان مصدر المعرفة النبوية "[2]. ويضيف: " النبوة وحي يتلقاه الإنسان، ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية " [3].

وبناءً على هذا القول يذهب نصر أبو زيد إلى أن ما يقع للأنبياء ما هو إلا مجرد خيال يتساوى فيه البشر ممن يتوافر لهم قدرات خاصة، فليست النبوة هبة إلهية ولا اصطفاء ربانياً " إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء -بحكم الاصطفاء والفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر... الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقضة والنوم على السواء "[4].

ويؤكد على هذا المعنى حسن حنفي فيقول: " لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً بل خيالاً خصباً "[5].

---

(١) أسئلة الشعر، أدونيس (ص١٤١). وقد ذكر د. سعيد الغامدي أمثلة عديدة من إنتاج أدونيس -شعراً ونثراً- والتي تفوح بالجحد والكفر بالنبوة والرسالة وما يترتب عليهما. انظر: الانحراف الفكري في أدب الحداثة وفكرها (٢/ ١٢٢٤-١٢٣٣).
(٢) نقد النص، علي حرب (ص٢٠٨).
(٣) المرجع السابق (ص٦١).
(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٤٩).
(٥) مقدمة: رسالة في اللاهوت والسياسة، حسن حنفي (١٣٤).

ومن ذلك السخرية والانتقاص من مقام النبوة، وهنا يستعير أدونيس شخصية ملحدة يمرر من خلالها معتقده الباطل إبان تحليله لأحد نصوص ابن الراوندي التي انتقاها بعناية، فيقول: " يتضح من هذا النص أن العقل في نظر ابن الراوندي هو أصل العلم وأصل العمل، والنبوة، إما أن تقر ما يقره وحينئذ تكون تابعة له، ولا حجة فيها، أو أن تخالف ما يقره، وحينئذ يجب رفضها، فالنبوة في الحالتين لا معنى لها، والعقل أصل والنقل تابع له. . . إن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله وهو ما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى (هكذا)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت. . . الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فلماذا أتى بما ينافره إن كان صادقاً "[1]. ﴿فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

والوحي – عند حسن حنفي –لم ولن ينقطع لأنه تعبير عن الطبيعة الانسانية وهو مفهوم – بزعمه – لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن: " طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد.

ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة، ولكنا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله، والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء "[2].

---

(١) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٧٤).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٤/ ١٥٢-١٥٣).

وأما محمد أحمد خلف الله فيذهب إلى أن الإسلام قد جاء بهدم النبوة وإلغائها لكي يتم التحرر للعقل البشري، فيقول: " لقد حرر الإسلام العقل البشري من سلطان النبوة، من حيث إعلان انتهائها كلية وتخليص البشرية منها "(١).

ولم يكلف هذا الكاتب نفسه فيتساءل كيف يحرر الإسلام نفسه من نفسه، ونحن نرى أن الوحي هو الإسلام والإسلام هو الوحي، فكيف يتم التخلص من أحدهما دون الآخر وباسمه أيضاً؟.

وإذا كان الأنبياء معصومين فيما يبلغونه من دين الله، فإن حسين أمين ينكر هذه العصمة(٢). فالنبي -بزعمه- يجوز عليه الخطأ حتى في أمور التشريع والأخبار، ومآل هذه الفرية إبطال الشريعة وهدم أصول الإيمان، لأنه يصبح من العسير تميز ما وقع فيه الخطأ وهو ما لم يكن كذلك، وستكون الحال رد ما لا يُشتهى من مسائل الاعتقاد والتشريع والأخلاق بذريعة احتمال أن يكون ذلك وهو ما وقع فيه الخطأ.

وأما سيد القمني فلم يترك نبياً من الأنبياء إلا وقد فَجَرَ في حقه وألحق به من الأوصاف ما لا يليق بمقامهم الشريف، وممن طالهم هذا الفجور: إبراهيم، يوسف، وموسى، وسليمان، محمد، عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام. فكأن هذا الشقي قد انبعث فانتدب نفسه لهذه المهمة من بين أقرانه أو نُدِب لها وفق قاعدة توزيع الأدوار بين المجموعة لتحقيق الهدف الموحد لجميع أفرادها، وكان هو أشقاها في انبعاثه، ولذا فقد تم منحه الجائزة على جرأته التي بز بها أقرانه(٣).

---

(١) الأسس القرآنية للتقدم، محمد أحمد خلف الله (ص٥٧).

(٢) انظر: دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (ص٦٨).

(٣) نجد هذا الامتهان للرسل والكتب السماوية في جميع كتاباته وكتبه، والتي منها: الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامي، والنبي إبراهيم والتاريخ المجهول، ورب الزمان، والأسطورة والتراث، وقصة الخلق، وحرب دولة الرسول، وغيرها.

وأما موقف الليبرالية من عقيدة الإيمان باليوم الآخر، فهو لا يخرج عن موقفهم من بقية أركان الإيمان، إذ هو فرع عن موقفهم من الإيمان بالله، فمن جحد وجود الله، فهو ولا بد منكر للبعث والحياة الآخرة.

ومن شك أو شكك في وجود الله وربوبيته فهو كذلك فيما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر.

وفريق ثالث أثبت المعاد في الجملة لكن وفق صفة تأويلية وتحريفية تخالف ما عليه المسلمون، وتتنكب دلالات الكتاب والسنة دون دليل أو برهان.

وهذا الصنف هو " أشدها ضرراً؛ لأنهم يتلبسون بالدين، ويستخدمون آلته في محاولة هدمه وتخريبه، تحت مسميات التحرر الفكري، والمسايرة للعصر، والنظرة التنويرية للنصوص، والتجديد للفهم وتجاوز العقليات الجامدة والتفسيرات السلفية الثابتة، وتقريب الإسلام لروح العصر، وعقلنة الدين وعلمنة الشريعة، إلى آخر دعاوى الأدعياء الذين يصدق عليهم قول الله تعالى: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤] "(١).

وحيث إن الخطاب الليبرالي يقوم على تعظيم النزعة الإنسانية والعقلية والعلمية -وفق مفهومه الخاص- فإنه في نظرته للوجود يقرر -كما يقول هنترميد-: " بأن الإنسان لا يحيا إلا حياة واحدة، وأن عليه أن يستغلها بقدر استطاعته في العمل الخلاق وتحصيل السعادة، وأن السعادة البشرية تبرر نفسها بنفسها، ولا يحتاج إلى ضمان أو دعامة من مصادر عالية على الطبيعة، وأن العالي على الطبيعة الذي يتصور عادة في شكل آلهة سماوية أو جنات مقيمة، ليس موجوداً على أية حال.. ففلسفة النزعة الإنسانية تسعى على الدوام إلى تفكير الناس بأن مقرهم الوحيد هو هذه الحياة

---

(١) الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (٢/ ١٣٨٧).

الدنيا، فلا جدوى من بحثنا في غيرها عن السعادة وتحقيق الذات، إذ ليس ثمة مكان غيرها نقصده، ولا بد لنا نحن البشر من أن نجد مصيرنا وأرضنا الموعودة في عالمنا الذي نعيش فيه، وإلا فلن نجدهما على الإطلاق "[1].

إلى أن يقول: " لا بأس أن نعيش أنا وغيري من المثقفين بدون معتقدات دينية، لأننا أناس أذكياء لدينا إرادة خيرة، لا نحتاج إلى وعد بالجنة أو وعيد بالنار لكي نكون فضلاء، غير أن رجل الشارع أشبه بالدابة الساذجة التي ينبغي توجيهها لخيرها الخاص، عن طريق تقديم مثل هذه الإغراءات لها أو تهديدها بهذا العذاب، إننا نحن الصفوة نستطيع أن نعيش دون جزاءات خارقة للطبيعة، ولكن الفطنة تحتم علينا الاحتفاظ بها كيما نستطيع أن نضمن حسن سلوك أغلبية البشر "[2].

ومن هذا المنطلق يذهب أركون إلى أن قبول وعود القرآن بالحياة الأبدية في الآخرة؛ سذاجة[3]. ويعلن حيرته في البديل عن قضية البعث التي لم يعد يقبل بها![4]. ولعل شحرور قد أوجد له البديل (المطلوب)، حيث أنكر بعث الأجساد بعينها[5].

بينما يذهب الصادق النيهوم إلى أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطروا على الناس ويحكموهم[6].

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا (ص ٤٠٢-٤٠٣). وقد قال -المترجم- فؤاد زكريا في مقدمته للكتاب (ص٢): «ولست أزعم -بوصفي مترجماً للكتاب- أنني أتفق مع مؤلفه في كل ماقال، ومع ذلك فقد آثرت ألا أقحم في نص الكتاب أي رأي قد أكون فيه مختلفاً مع المؤلف».

(٢) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، (ص ٤٠٣).

(٣) انظر: تاريخية الفكر، محمد أركون (ص٨١).

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٣٠١-٣٠٢).

(٥) انظر: الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (٢٣٤-٢٤٤).

(٦) انظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم (ص٨٢).

ويذهب إلى أن البعث الوارد في نصوص الكتاب والسنة؛ ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين. إن العرب أساؤوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي[1].

أما حسن حنفي فيقول: " قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون "[2].

ويقول: "إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة "[3].

ويضيف: " الجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة

---

(١) انظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم (ص١٠٥-١٠٧)..

(٢) من العقيدة إلى الثورة، د. حنفي (٤ / ٥٠٨). وانظر: التأويل في مصر، أبو طالب حسنين (ص٣٧٤).

(٣) من العقيدة إلى الثورة، د. حنفي (٤ / ٦٠٠).

ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها "[1]، إلى أن يقول: "أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر "[2].

إن هذه النصوص الصريحة تقطع بإنكار البعث والمعاد ومن ثم الجزاء والحساب، وهو النتيجة المنطقية للكفر بالأنبياء والكتب والرسالات، ولا عجب في هذا؛ حيث إن إنكار المعاد أثر من آثار المنهج الليبرالي كما يقول حسن حنفي[3].

وتأسيساً على هذه العقيدة استنفر الخطاب الليبرالي جهده في تأويل آيات القرآن التي جاءت بإثبات اليوم الآخر وتفصيلاته، بما يؤول إلى جحد اليوم الآخر والحياة الأخروية برمتها.

يقول نصر أبو زيد: تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً -بكسر اللام- له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح والكرسي والعرش - وكلها تساهم - إذا فهمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس[4].

ولذا فهو يذهب إلى تأويل حقائق اليوم الآخر الثابتة بنص الوحي، من مثل العرش، والكرسي، والشياطين، والجن. وإنكار الأخبار الغيبية؛ المتعلقة بالقيامة والحشر والبعث والجزاء[5].

وأما صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، د. حنفي (٤ / ٦٠١).
(٢) المرجع السابق (٤ / ٦٠٥).
(٣) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، أحمد محمد جاد (٢/ ٩٠٤).
(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٣٣٢).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص٢٠٧) و (ص٢١١-٢١٢).

الصراط . . إلى آخر ذلك كله فهي -عنده- تصورات أسطورية، تجاوزها النص إلى معان جديدة[1] .

بل وصل الأمر - بتركي الربيعو - إلى التذمر من الإحراج الذي يتعرض له بسبب بعض آيات القرآن التي تصف اليوم الآخر، حيث يقول: " لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين "[2] .

ولذا يدعو أحدهم إلى التخلص من مثل هذه الآيات والعقائد المستنبطة منه، حيث يقول: " أليس من الواجب أن تخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو "[3] .

ويسود د. محمد شحرور صفحات كثيرة لابتداع تفاسير جديدة لوقائع اليوم الآخر، فيتجه إلى الصور والساعة واللوح المحفوظ والعرش والكرسي[4]، ليبحث لها عن معان مبتدعة لا تخرج بعيداً عن النظرية المادية .

ولم يكن الركن السادس وهو الإيمان بالقدر بمعزل عما سبقه من أركان من حيث الجحود والشك واعتقاد ما يناقض هذا الركن المكين من أركان الإيمان .

فإن من أنكر ربوبية الله أنكر قدره، ومن جحد أسماء الله وصفاته جحد علمه ومشيئته وقدرته، ومن انحرف في شيء من ذلك وقع له الانحراف في باب القضاء والقدر بقدر انحرافه سواء بسواء. ومن ولج باب الشك والتشكيك في شيء من أبواب الإيمان وأركانه انطفأ عنده نور اليقين بقضاء الله وقدره .

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (ص١٣٥).

(٢) العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي الربيعو (١٢٩).

(٣) انظر: القراءة الجديدة، عبد الرزاق هوماس (ص٦٥)، عن: العلمانيون والقرآن الكريم (ص٣٤٦).

(٤) الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، د. محمد شحرور (٢٣٤-٢٤٧).

ولذا فقد تردد كثيراً في الخطاب الليبرالي الثناء على المعتزلة واعتبارهم طليعة التحرر في التاريخ الإسلامي، وما ذاك إلا لكونه المذهب الذي أنكر القدر وجعل فعل الإنسان مخلوقاً له. وهو المذهب الذي اشتد نكير المسلمين له، من لدن أصحاب النبي ﷺ وممن جاء بعدهم من أعلام الأمة وأئمتها.

وإذا كانت القدرية بنَت عقيدتها على شبه لم يتبين لهم بطلانها، فقصدوا بمقولتهم تنزيه الله تعالى عن الظلم، فإن هؤلاء لم يكن لهم ذات المنطلقات ولا ذات الأهداف، بل عقيدتهم تنطلق من فكرة مادية لا تعترف إلا بالمادة المحسوسة، وكل ما لم يتوافق مع ذلك يكون مصيره الجحد والإنكار.

يقول عادل ظاهر: " إن إصرار منظري الصحوة على جعل السياسة بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام هو بمثابة إصرار من قبلهم على أن الأحداث التي رافقت نشأة الإسلام ما كانت لتجري إلا كما جرت عليه، ولم يكن حتى الله يملك في أن يغير في مجراها "[1]. وفي هذا النص من الوضوح ما يكفي لإثبات نفيه تقدير الله، وقد قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

ويقول جابر عصفور: " وإذا كان الإنسان مخلوقاً واهياً لا يفارق تكوينه قدرية مساره، ولا يفارق مساره جبرية انقياده، فلا سبيل أمامه سوى أن يسلم زمامه إلى غيره متبعاً، مقلداً، فقدره المقدور في زمانه المحتوم لا يعني الوصاية الدائمة على فعله، والتحديد المسبق لمسار قدرته، والتوجيه القبلي لحركة عقله، على نحو يغدو معه هذا الإنسان سجيناً متعدد السجون حركته اتباع لما ليس اختياره، وإبداعه تقليد لما ليس من صنعه "[2].

---

(١) الإسلام والحداثة، ندوة (٧٨-٧٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٨٢).

ويقول صادق العظم: " يفترض في المؤمن أن يؤمن بالقضاء والقدر، خيره وشره من الله تعالى، وأن يؤمن بالثواب والعقاب، وأن يؤمن أيضاً بالعدالة الإلهية رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة "[1].

* * *

إن إنكار الإيمان الصحيح، وإبطال الاعتقاد الحق، يقود ولا شك إلى اعتقاد باطل وإيمان منحرف.

فمن أنكر وجود الله وربوبيته، لجأ إلى عالم الحس والطبيعة. ينسج حولها أوهاماً ما تلبث أن تعود مسلمات لا تقبل المناقشة، وتكون أساساً تركب عليها النظريات والمذاهب التي تحوم حول حمى الإلحاد حتى ترتع فيه.

يقول منظر الوجودية العربية د. عبد الرحمن بدوي: " وما دمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان برد التقويم إليه وجعل العقل مركز الكون. ومعارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء على الأخيرة فتقوم هي بمعونته، ويتخذها مدداً له في غزوه للملكة الوحيدة الباقية مملكة الألوهية، ومن هنا كانت الخاصية الأخيرة للنزعة الإنسانية تمجيد الطبيعة وأداء نوع من العبادة لها "[2]. فلما تمرد الإنسان على عبودية الله اتجه إلى عبادة الطبيعة.

وما إصرار البعض على القول بنظرية النشوء والارتقاء الداروينية مع فقدانها لأي أساس علمي -ونحن في عصر العلم-[3] إلا تشبثاً بأي تفسير يشبع تطلع الإنسان لتفسير ظاهرة نشأة الكون، لمَّا أدار الإنسان ظهره للإيمان وتعلق بمخلوقات حالها

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق العظم (ص ٥٠).

(٢) الإنسانية والوجودية في الفكر المعاصر، د. عبد الرحمن بدوي (ص١٢).

(٣) انظر نماذج من شهادات علماء الغرب على بطلان هذه النظرية علمياً، وافتقارها إلى البرهان «كتاب شبهات وردود حول العقيدة وأصل الإنسان»، د. عبد الله ناصح علوان (٨٩-٩١).

كحاله أو أدنى. فإن هذه النظرية على شهرتها تقوم على مسلمتين -غير عقليتين ولا تجريبيتين-:

أولاهما: أن العضويات الصغيرة في كل جيل من الأجيال تنزع دائماً إلى أن تختلف اختلافات طفيفة عن آبائها في جميع الاتجاهات الممكنة.

الثانية: أن التغيرات المفيدة تنتقل إلى الأجيال التالية وتتراكم حتى ينتج عنها تغيرات جسمية عضوية[1].

وواضح انفصال هاتين المسلمين عن التجربة العلمية والنتيجة العقلية، فهم في حقيقتهما فرضيتان غيبيتان، يثبت الواقع كل يوم بطلانهما. فهم فروا من الإيمان بالغيب الحق فوقعوا في الاعتقاد الغيبي الباطل.

كما أن إصرار البعض على الإيمان بالجدلية الماركسية في صراع الطبقات، مع تهافتها في بيئتها ونكوص أساطينها على أعقابهم، تنكراً لها وكفراً بحتميتها، ما هو إلا أثر من آثار الكفر بالإيمان، والإلحاد في عقيدة الرب الرحمن.

ومن فقد الإيمان بالآخرة، انصرف إلى تحقيق ذاتيته الفردية الكاملة، وتعلق بأوهام مادية اعتقد صحتها وآمن بها، فاتجه فئام من الناس نحو الوجودية الداعية إلى أن يثبت الإنسان وجوده وذاته، بواسطة الانطلاق المنفلت لتحقيق شهوته الحيوانية، وتحطيم كل قيد يحول بينه وبينها، دون مراعاة لقيم أو دين أو نظم أو مجتمع يشكل هو أحد أفراده.

واتجه آخرون إلى اعتقاد صحة نظرية فرويد الجنسية، والتي تفسر كل التصرفات من زاوية الجنس، فالإنسان ليس حراً في تصرفاته؛ وإنما يعيش جبرية نفسية، فغريزته هي المسيطرة عليه، وهي التي توجه سلوكه دون أن يكون له فرصة للاختيار أو التصرف.

---

(١) انظر: التطور عملياته ونتائجه، إدوادر دودسن (ص١٣٦، ٥٣٥). وكتاب الله يتجلى في عصر العلم، (ص٧٢)، عن: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها (٣/ ١٦٠٣).

وما هذه الموجة الإباحية العارمة في العالم والمتمثلة في الأفلام، والصحافة، والشبكات العنكبوتية، والقصص والروايات التي تبدأ من الجنس وتنتهي إليه؛ إلا من آثار هذه النظرية، وما تلك الممارسات الجنسية الطائشة والمتحررة من كل القيود والقيم إلا سعي لملء الفراغ الروحي الذي سببه فقد الإيمان.

قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٥].

إن الكفر بالغيب وعدم الإيمان بالغيبيات ومن أعظمها الإيمان بالله -تعالى- هو النتيجة الطبيعية لمن كان لديه أصل عدم الإيمان إلا بالمحسوس، والحكم على كل ما لم يكن كذلك بأنه خرافة أو أسطورة.

وهذه المقدمة الإلحادية -الكفر بغير المحسوس- تفتقر إلى البرهان والدليل، فليس كل ما غاب عن الحس يصح جحده؛ لأن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه، بل ثمة فرق بين واقع مغيب وهو الحقيقة غير المنظورة، والمعدوم الغائب وهو الخرافة والأسطورة التي لن تتحقق. والفرق بين الأمرين استناد الأول إلى برهان - وإن لم يكن حسياً- بينما لا يكون الثاني كذلك. ومن لم يفرق بين الأمرين وقع في التناقض واختلطت لديه الحقائق.

ونحن اليوم نعيش حقائق ثابتة كانت فيما مضى غير معلومة، بل كانت مغيبة -غيباً نسبياً- وأمثلة ذلك كثيرة: في الجو وطبقاته والنجوم والأفلاك والأثير، وفي الأرض وطبقاتها ومعادنها كالبترول، وفي الجراثيم والفيروسات والبكتريا، وغير ذلك وهو ما كان من عالم الغيب -النسبي- والذي أضحى اليوم من عالم الشهادة. وما زالت الحقائق المغيبة في مجالات العلوم كثيرة.

بل العقل والروح، والذكاء والغباء، حقائق لا ينكرها أحد وليست هي من عالم الحس والمشاهدة. لأن هناك مغيبات نرى آثارها فتدلنا الآثار على قطعية وجودها، وعلى أنها حقائق، ومن ذلك طبقة الأثير لا تدركها الحواس ولكن أحزمة البث الإذاعي واللاسلكي السائرة خلالها والمنعكسة منها تدل على وجودها، كما يدل أي أثر على المؤثر، فحركة الأشجار تدل على الريح، والدخان يدل على وجود النار، وهكذا إلى ما شاء الله من أمثلة هي من ضرورات العقل وحتمياته.

والضرورة العقلية هي كل برهان صحيح في الوجود إذا تأملته وحللته انتهى بك إلى الجزم العقلي القاطع، كاستحالة أن يكون فعلاً بلا فاعل:

والله تعالى واجب الوجود، ونفي ذلك محال عقلي إذ يستحيل أن يكون الخلق بلا خالق.

وقد عرفنا بعقولنا أن محمداً ﷺ مرسل من ربه؛ لأن معجزاته الحسية والمعنوية دلت على صدقه وعلى أنه مرسل من ربه، وهذه المعجزات الكثيرة شهدها جم غفير من الناس ونقلوها كافة عن كافة، وأخذنا ذلك وصدقناه؛ لأنه منقول بالتواتر الذي يحيل العقل كذبه، وصدقناه لأن الأدلة والبراهين قائمة ومستمرة، مثل إخبار النصوص ببعض المغيبات التي سوف تحدث بعد موت المخبر فوقعت، وإخبارها ببعض المغيبات التي كشفت الحقائق العلمية وجودها، وقد أخبر بها النبي الأمي ﷺ قبل أن يجوس رواد العلم مجاهل الكون، ويكشفوا بعض أسراره.

فدلت هذه الدلائل والبراهين على صدق الرسول ﷺ واستحال عقلاً وحساً التكذيب بدلالة هذه المعجزات.

ثم إننا عرفنا بعقولنا بعض المغيبات ومنها الرسل والكتب والملائكة واليوم الآخر والقدر والجنة والنار والبعث والنشور والجن وإبليس والسحر والعين؛ لأن الكافة

نقلوا ذلك عن المخبر الصادق الذي آمن العقل بأنه رسول من عند الله[1].

* * *

والغيبيات التي يجب الإيمان بها لا تقتصر على أركان الإيمان الستة -وإن كانت هي الأصل- بل يجب الإيمان بكل ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كالإيمان بالجن وإبليس والسحر والعين وأخبار الأمم السالفة وأشراط الساعة وعلاماتها... إلى غير ذلك.

وقد تكرر في ثنايا الخطاب الليبرالي إنكار مثل هذه الغيبيات، بحجة أنها من بقايا الثقافة السائدة في ذلك العصر، وهو مبني على موقفهم من الإيمان بالملائكة والكتب والرسل والذي هو منكر لكل ذلك، يقول علي حرب: " من الأمثلة على ذلك أن القرآن إذ أبقى على الاعتقاد بالجن، فلأنه كان سائداً في الجاهلية، ولكنه عمل على إعادة بناء هذا الواقع بأسلمة الجن "[2]. وممن أنكر الجن -أيضاً- فؤاد زكريا[3].

ويعُد نصر أبو زيد النصوص التي أثبتت هذه الغيبيات شواهد تاريخية لفترة زمنية كان يسود فيها مثل هذه الاعتقادات دون أن يكون ذلك دليلاً على صحتها، فيقول: " الدلالات الجزئية للنص القرآني خاصة في مجال الأحكام والتشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية، ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي: أخذ الجزية من أهل الكتاب والرق والعتق، ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالته من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين، وحكم الربا، والحجاب للمرأة؛ لأنها مجرد مفردات نشأت في بيئة ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني،

---

(١) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (٢/ ٩٩٢-٩٩٣).

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٢١٢).

(٣) انظر: مجلة المجتمع الكويتية العدد (٣٢٣).

واللغة العربية قد تشير إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، مثل كلمة العنقاء التي ليس لها مدلول عيني واقعي. ومن معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزنها الثقافة وتخطتها حركة الواقع: جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد العبودية والعبودية تستدعي مقولة الحاكمية "[1].

بينما يعدها عبد المجيد الشرفي رموزاً وأمثالاً، وليست حقائق تاريخية، حيث يقول: " اعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية "[2].

ويدخل في هذا الباب إنكار أركون لقصة أصحاب الكهف - الذين سميت سورة في القرآن باسمهم وجاء تفصيل قصتهم فيه مبسوطة - إلا أنها -عنده- لا تعدو أن تكون أسطورة من الأساطير[3].

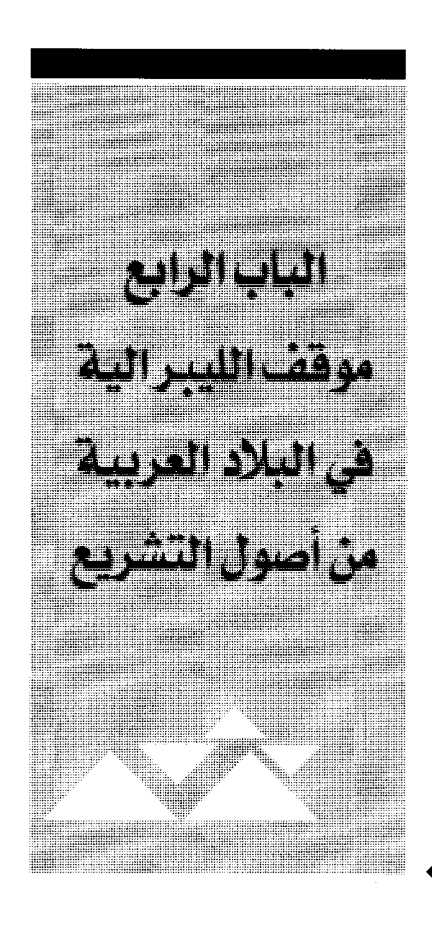
وبالجملة فكل الغيبيات على ضوء هذه المنهجية تقابل بالجحود والإنكار، وهي السمة التي لا يكاد يخرج عن إطارها الخطاب الليبرالي، ومن لم يصرح بذلك فقد جعلها من المسكوت عنه واكتفى بالثناء والتبجيل لمن كانوا أكثر جرأة في الجحد والإنكار.

---

(١) قضايا وشهادات، (٢/ ٣٩٧-٤٠٢).

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦١).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص ٨٤).



ويتضمن الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الليبرالية من ثبات الشريعة وشمولها.

الفصل الثاني: موقف الليبرالية من تحكيم الشريعة.

الفصل الثالث: موقف الليبرالية من أصول الفرائض.

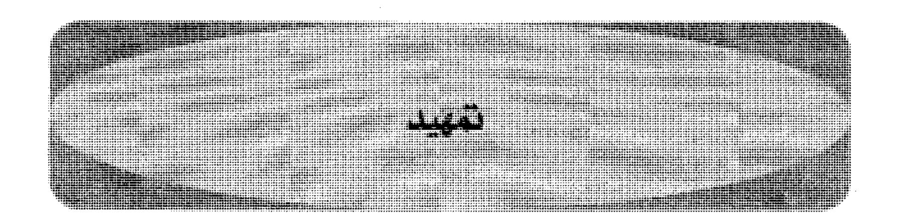
الفصل الرابع: موقف الليبرالية من أصول المحرمات.

الفصل الخامس: موقف الليبرالية من أصول الأخلاق.

الفصل السادس: موقف الليبرالية من الحدود الشرعية.

الفصل السابع: موقف الليبرالية من قضايا المرأة.





في هذا الباب يظهر بجلاء الموقف الليبرالي في صورته التطبيقية من المحكمات والثوابت الشرعية، ومن خلال فصوله تتبين حقيقة المسافة التي تفصل الفكر الليبرالي عن حقيقة الدين الإسلامي الذي ثبتت أحكامه في نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ففي الفصل الأول سيتطرق الباحث بإذن الله إلى مسألة جذرية، يكثر فيها الخوض بين علماء الشريعة وخصومهم من المستنكفين عن الخضوع لأحكامها، حيث تعد قضيتا (ثبات الشريعة) و (شمول الشريعة) من أبرز المسائل المفصلية بين الإسلام والليبرالية، وسيعمل الباحث على تجلية نقاط التوافق أو الاختلاف بين الفريقين، وثمرة الاختلاف في هاتين المسألتين، وما إذا كانت أحكام الدين من الثابت الذي يجب التمسك به أم أنه من المتغير الذي يجب تكييفه مع الواقع المعاصر ومن ثم البحث المستمر عن شرائع متجددة ومتغيرة بتغير الزمان والمكان.

ثم يدلف الباحث إلى الفصل الثاني والمتعلق بتحكيم الشريعة، ومدى وجوب ذلك على الأفراد والجماعات والدول من الوجهتين الإسلامية والليبرالية، وهل يقبل

الفكر الليبرالي الخضوع للشريعة حكماً وتحاكماً في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية أم أن ذلك يتعارض مع مبادئه الفلسفية وقواعده التحررية، وإلى أي حد يمكن أن يصل إليه الخلاف في هذه المسألة بين الفريقين.

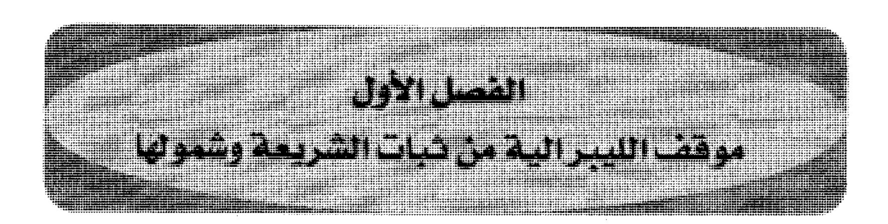
وهو الأمر الذي سيتضح بصورة جلية من خلال الفصول (الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع) حيث سيعمد الباحث إلى تجلية المواقف الليبرالي من قضايا كثر فيها الجدل مع خطورتها وأهميتها، وهي قضايا الفرائض والواجبات التي جاءت الشريعة بإيجابها على الأمة في عباداتها ومعاملاتها وسلوكها، وقضايا المحرمات التي جاء النص بمنعها على أتباع هذا الدين القويم لحكم ومصالح كثيرة تميز بين يسمع ويطيع ومن لايعبأ بذلك ولا يرفع به رأساً. ثم قضية الأخلاق والقيم التي جاء الإسلام بتقريرها والتأكيد عليها بينما يتخذ الفكر الليبرالي موقفاً مغايراً يسعى الباحث إلى تجليته وبيان الأثر المترتب عليه. ثم تأتي قضية الحدود الشرعية التي جاءت النصوص بتحديدها وتقنينها، بمنهجية وكيفية تخالف في كثير منها ما عليه الأحكام الوضعية البشرية والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وبتحديد الموقف الليبرالي يتضح مدى انحيازه لأي المرجعيتين. ثم يكون الفصل الخاتم لهذا الباب في بيان وكشف لحقيقة الموقف الليبرالي من قضايا المرأة التي جعلت جسر عبور لانتقاص الشريعة والتهجم عليها بدعوى انتفاء المساواة في أحكامها بين الرجل والمرأة أو في تقييدها لحرية المرأة، والصورة التي يراد أن تكون عليها المرأة بين دعاة الإسلام ودعاة الليبرالية.

وسيكون الكلام على هذه المسائل الشائكة والمتشعبة بحسب مقتضى الحال وما تسمح به المساحة المتاحة زمناً وكماً، وإلا فكل فصل من فصول هذا الباب جدير بدراسة مستفيضة خاصة.

الفصل الأول

موقف الليبرالية من ثبات الشريعة وشمولها





الفصل الأول
موقف الليبرالية من ثبات الشريعة وشمولها

الشريعة في كلام العرب مشرعة الماء. وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويسقون. والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عداً، لا انقطاع فيه ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء[1].

والشريعة والشرعة جاءت في الخطاب القرآني على إطلاقات ثلاثة:

الأول: أطلق لفظ الشرع على التوحيد، قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣] والذي شرع هو الله، وقد شرع التوحيد، وأمر الأنبياء والمؤمنين أن يجتمعوا عليه ولا يتفرقوا فيه.

الثاني: أطلق لفظ الشرعة في القرآن مراداً به الأحكام العملية وهي ما سوى التوحيد. مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ

(١) انظر: (مادة شرع) مجمل اللغة، لابن فارس (١/ ٥٢٦)، لسان العرب، لابن منظور (٨/ ١٧٥).

وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨].

الثالث: أطلق لفظ الشريعة على الأحكام العلمية (الاعتقادية) والعملية معاً، أي على التوحيد وسائر الأحكام، مثاله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨] فالشريعة هنا أطلقت على الوحي كتاباً وسنة، وذلك شامل للتوحيد وسائر الأحكام لأن الرسول ﷺ مأمور باتباع ذلك كله.

فتبين أن لفظ الشريعة من باب المشترك اللفظي وقد استعمله القرآن الكريم باستعمالات ثلاثة، فأطلقه مرة على التوحيد، ومرة على الفقه، ومرة ثالثة عليهما معاً[1].

فالشريعة الإسلامية هي ما شرعه الله للمسلمين، في كتابه الكريم أو على لسان رسوله خاتم النبيين، ومن ثم فهي تشتمل على:

علم التوحيد والعقائد، وعلم الأخلاق وتزكية النفس، وعلم الفقه بأحكامه التكليفية الخمسة.

جاء في (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي: " الشريعة ما شرع الله لعباده من الأحكام، التي جاء بها نبي من الأنبياء، صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام "[2].

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص٥٠-٥١).
(٢) (٤/١٢٩-١٣٠).

وقال ابن تيمية: " الشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام، والولايات والعطيات "[1].

ومن ثم فليست الشريعة -في الإطلاق العام- هي الفقه، وإنما الفقه جزء الشريعة وليس حاوياً لكل أجزائها.

بل تأتي الشريعة مرادفة للدين بعامة، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣].

وتأتي مرادفة للسنة، فالسنة هي ما سَنَّهُ الرسول والشريعة ما شرعه، فقد يراد بهما ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد بهما ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد بهما كلاهما. فاللفظ يقع على معان، ولهذا قال ابن عباس-وغيره-في قوله: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]: سنة وسبيلًا. ففسروا الشِّرْعَةَ بالسنة، والمنهاج بالسبيل[2].

ثم هي مستعملة في كلام الناس على ثلاثة أنحاء: شرع مُنَزَّل، وهو: ما شرعه الله ورسوله. وشرع مُتَأَوَّل، وهو: ما ساغ فيه الاجتهاد. وشرع مُبَدَّل، وهو: ما كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع، أو البدع، أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع.

وليس للإنسان أن يخرج عن الشريعة في شيء من أموره، وسبب ذلك أن الشريعة هي طاعة الله ورسوله، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وقد أوجب الله طاعته وطاعة رسوله في آي كثيرٍ من القرآن، وحرم معصيته ومعصية رسوله، ووعد برضوانه ومغفرته

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٣٠٨).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٩٢-٩٣).

ورحمته وجنته على طاعته وطاعة رسوله، وأَوْعَدَ بضد ذلك على معصيته ومعصية رسوله. فعلى كل أحد من عالم، أو حاكم، أو عابد، أن يطيع الله ورسوله فيما هو قائم به من علم، أو حكم، أو أمر، أو نهي، أو عمل، أو عبادة، أو غير ذلك.

وحقيقة الشريعة اتباع الرسل، والدخول تحت طاعتهم، كما أن الخروج عنها خروج عن طاعة الرسل، وطاعة الرسل هي دين الله الذي أمر بالقتال عليه، فقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ﴾ [الأنفال: ٣٩] فإنه قد قال: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] والطاعة له دين له[١].

* * *

وإذا كانت الشريعة بهذا المفهوم فهي مرتبطة بالوحي -كتاباً وسنة- والذي انقطع بوفاة النبي ﷺ، بعد أن كمل الدين وتمت الرسالة ووقع البلاغ، وقامت الحجة على العالمين.

وهذا موجب لثبات أحكام الشريعة على الصورة التي انقطع عليها الوحي بعد تمامه واكتماله من لدن من له حق التشريع وحده، وله سلطة الأمر والنهي خالصة دون من سواه. فمن له حق التشريع ابتداءً وإنشاءً؛ هو من له حق النسخ والتغيير بعد ذلك، وهو الأمر الذي غدا متعذراً لأحد بعد انقطاع خبر السماء بموت خاتم الرسل والأنبياء عليه الصلاة والسلام.

فكل " ما جاء به الوحي من عند الله سواء بلفظ أو المعنى دون اللفظ وانقطع الوحي عن رسول الله ﷺ وهو لم ينسخ فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغير له ولا تبديل، وهو كذلك أبداً إلى يوم القيامة "[٢].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٣٠٧-٣٠٩).

(٢) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص١١).

قال -تعالى-: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] والثبات في لغة العرب من " ثبت الشيء يثبت ثباتاً وثبوتاً: استقر، ويقال: ثبت بالمكان: أقام، وثبت الأمر: صحَّ وتحقق، وأثبت الشيء: أقره، وأثبت الأمر: حققه وصححه، وثبَّت: أثبت "[1]. قال ابن القيم: " ومادة التثبت أصلاً منشؤها من القول الثابت، والقول الثابت هو القول الحق والصدق، وهو ضد القول الباطل الكذب. فالقول نوعان: ثابت له حقيقة.. وباطل لا حقيقة له، وأثبت القول كلمة التوحيد ولوازمها "[2].

وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]. والمعنى: " صدقاً فيما قال وعدلاً فيما حكم، يقول صدقاً في الأخبار وعدلاً في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل، فإنه لا ينهى إلا عن مفسدة... ﴿لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ أي ليس أحد يعقب حكمه تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة "[3].

وقد ذكر الرازي في تفسير ﴿لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ أربعة أوجه:

«الأول: أن ما يطرحه المشركون من الشبه والإشكالات لا تأثير لها في دلائل هذا الدين الباقية التي لا تقبل التبديل أبداً.

الثاني: أن كلام الله وشرعه مصون عن التحريف والتبديل والتغيير.

الثالث: أن كلام الله مصون عن التناقض والتخالف فلا يبدل.

الرابع: أن أحكام الله لا تقبل التبديل والزوال؛ لأنها أزلية والأزلي لا يزول»[4].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور -مادة ثبت- (٢/ ١٩-٢٠).
(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ١٦٠).
(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٢٢٦-٢٢٧).
(٤) التفسير الكبير، الفخر الرازي (٧/ ١٧٠).

وهذه الآية العظيمة جاءت في سياق تقرير سلطان الله المطلق، وإفراد الله بحق التشريع، والتشنيع على من جعل للبشر شيئاً من هذا الحق، فالآية التي سبقتها هي قوله تعالى على لسانه رسوله ﷺ: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤] والآية التي تليها هي قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]. فبعد أن ذكر الله أنه هو الحكم والكتاب المنزل من عنده قد جاء مفصلاً وحقاً وصدقاً وعدلاً، فاستحق أن يكون ثابتاً لا مبدل له وهو ما تمثله الشريعة الربانية؛ ذكر ما يقابل ذلك وهو الضلال والظنون والباطل وهو الذي لا تكاد تنفك عنه أغلب شرائع البشر وقوانينهم، ومن لوازم ذلك التغيير والتبديل طمعاً في الوصول إلى الأفضل، وتبعاً لتغير نظرتهم للإنسان والكون والطبيعة.

قال سيد قطب: " لقد تمت كلمة الله -سبحانه- صدقاً فيما قال وقرر، وعدلاً فيما شرع وحكم، فلم يبق بعد ذلك قول لقائل في عقيدة أو تصور أو أصل أو مبدأ أو قيمة أو ميزان. ولم يبق قول لقائل في شريعة أو حكم، أو عادة أو تقليد...

إنه ليس المجتمع هو الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة.. ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه.. حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الصناعي، وحيث تكون هناك قيم وأخلاق للمجتمع الرأسمالي البرجوازي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الاشتراكي أو الشيوعي.. ثم تختلف موازين الناس وموازين الأعمال وفق مصطلحات هذه المجتمعات!.

الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره.. الإسلام يعين قيماً ذاتية له يقررها الله -سبحانه- وهذه القيم تثبت مع تغير أشكال المجتمعات "[1].

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١١٩٥-١١٩٦).

ومما يدل على ثبات الشريعة، حفظ المصدر الذي تستمد وتستقى منه وهو الوحي -كتاباً وسنة- قال -تعالى-: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فالقرآن معصوم من أن يزاد فيه أو ينقص منه ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، فالله " أخبر أنه يحفظ آياته ويُحكِمُها حتى لا يخالطها غيرها، ولا يداخلها التغيير والتبديل، والسنة وإن لم تذكر فإنها مُبيّنة له ودائرة حوله، فهي منه، وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويشد بعضه بعضاً.. وهو كله من جملة الحفظ، والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة، فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل"[1].

ولقد تحقق حفظ الشريعة من التغيير والتبديل المبني على حفظ مصدرها، وذلك بما يسره الله -سبحانه وتعالى- حيث قيض لها من يحفظها، فجعل الأمة بمجموعها حافظة للشرع، فالعصمة في الحفظ ثابتة لكل طائفة بحسب ما حملته من الشرع، وهذا واقع مشهود قد تحقق به وعد الله -سبحانه- الذي تكفل بحفظ هذه الشريعة "فالقراء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه، والمحدثون معصومون في حفظ الحديث وتبليغه، والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال في الأحكام، وهذا هو الواقع المعلوم"[2]. والمقصود بالعصمة هنا عصمة المجموع لا عصمة الأفراد، فالأمة لا تجمع على ضلالة.

وإذا كانت هذه الشريعة هي الخاتمة، فقد انقطع التشريع بانقطاع الوحي ومثله النسخ والتبديل والتغيير، فالحلال حلال إلى يوم القيامة، والحرام حرام إلى الأبد، والواجب واجب لا يتغير ولا يتبدل.

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/ ٩١-٩٢).

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٦/ ٤٦١).

فدل هذا على ثبات الشريعة، لكونها الشريعة الخاتمة المحفوظة المعصومة التي جعل نبيها معصوماً وكتابها معصوماً والأمة فيما اجتمعت عليه معصومة[١]. فعصمة الشريعة وحفظها من لدن العزيز الحكيم دليل ظاهر على ثباتها وقرارها وبطلان تغيرها وتعقبها وتبدلها بتغير المكان والزمان.

ولما كانت الأمة مجمعة على دوام التكليف إلى يوم القيامة فإن هذا الدوام لا يتحقق بدون القول بثبوت الشريعة وسلامتها من التغيير والتبديل، قال الغزالي: "السلف مجمعون على دوام التكليف إلى يوم القيامة"[٢]. ولا يتحقق ذلك إلا بثبوت الشريعة وسلامتها من التغيير والتبديل؛ وإلا فإنها لو تغيرت وتبدلت لا نقطع التكليف بها[٣].

وإذا كانت الشريعة -كما سبق- بهذه السعة في مفهومها بحيث تشمل مسائل الاعتقاد والإيمان كما تشمل مجملات الأخلاق والأحكام الشرعية وتفصيلاتها؛ فإن معادلة الثبات والتغير فيهما تخضع لتفصيلات -ليس هذا مكانها- ويمكن إيجاز ذلك في أن الامتثال والانقياد لمقتضى الحكم الشرعي يكون بطريقتين متكاملتين: الأولى: تحديد مدلول الحكم وضبط مفهومه والتصديق به حكماً إلهياً سواء استخرج مباشرة من النص أو عن طريق الاجتهاد بضوابطه المعتبرة. الثانية: التنزيل الفعلي لذلك الحكم في الواقع، والعمل بمقتضاه في تصريف شؤون الحياة. ولا يكون الإيمان منعقداً على الوجه التام إلا إذا استجمع المرحلتين معاً.

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٢/ ٩٢)، ومجوع الفتاوى، لابن تيمية (٢٧/ ٤٤٧).

(٢) المستصفى، للغزالي (١/ ١٤٨).

(٣) انظر للمزيد من تقرير الأدلة على ثبات الشريعة، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص١٠١-١٢٩)، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمره (٧٣-٨٦).

وينظر لمعادلة الثبات والتغير[1] في هذا السياق من وجهين:

الأول: من جهة ثبوت الحكم:

فالأحكام التي تدل عليها نصوص قطعية في ثبوتها وفي دلالتها هي من الثابت المحكم الذي لا يتغير ولا يتبدل.

بينما الأحكام التي طريقها نصوص ظنية في ثبوتها أوفي دلالتها بحيث تقبل تعدد الفهم والتأويل، أو تلك التي لم يرد فيها نص مباشر، وإنما وردت فيها توجيهات وقواعد عامة، فهذه الأحكام قابلة للتغير من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان ومن حال إلى حال، بحسب ما يفضي إليه الاجتهاد في فهم الحكم الشرعي وتحقيق مناطه، شريطة أن لا تعارض ما جاء في الوجه الأول، لأن هذا يدخل في باب الاجتهاد غير الملزم لكل أحد وغير الثابت ما لم يصل إلى مرتبة الإجماع.

الثاني: من جهة نوع الحكم:

فالأحكام التي يكون امتثالها بالتصديق - ومنها مسائل الاعتقاد والإيمان -.

والأحكام التكليفية غير معقولة المعنى والمقصد لا بيقين ولا بظن غالب - ومنها الأحكام المحددة بمواقيت ومقادير وأعداد -.

والأحكام التي لا تتخلف مقاصدها وإن كانت معقولة المعنى والمقصد -ومنها الأحكام التعبدية المحضة كالصلاة والزكاة والامتناع عن الزنى أو الربا، والأحكام الأخلاقية بعامة كالصدق والأمانة والحلم والعدل والعفاف-.

هذه الدائرة من الأحكام الشرعية الثلاثة تقوم على الثبات والقرار في فهمها وفي

---

(١) انظر: مراجعات في الفكر الإسلامي، د. عبد المجيد النجار (ص١٣٩-١٦٠). الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (كامل الكتاب).

العمل بها، ولا تخضع لتغير الظروف والأحوال الزمانية والمكانية. لأنها حكم الله وأمره ونهيه، وهي حقيقة الدين الذي شرعه للعالمين، وهو مقتضى الإيمان والإسلام، والفرقان بين المسلمين والكافرين، قال -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، وقال -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وهي المقصود الأعظم للشريعة والدين، قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً"[(١)]. فكما وجبت على الناس في صفتها وحقيقتها ووجوب امتثالها وقت التنزيل الإلهي فهي باقية على الناس كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

بقي النوع الرابع من الأحكام وهو ما كان له معنى معقول أو مصلحة مقصودة أو علة منضبطة، لكن ليس ذلك لازماً للفعل بل هو دائر بين تحقق ذلك وتخلفه بحسب الأحوال أو الأعيان، فهذا النوع يمكن أن يدخل في دائرة المتغير بحسب الحوادث والوقائع لأنه وإن كانت الغاية من الأحكام الشرعية هي الامتثال لأوامر الله ونواهيه إلا أن تحقيق المصلحة مراعى من قبل المجتهد، فقد تطرأ بعض الملابسات تمنع تحقق المصلحة أو وجودها ولكن تغلب عليها مفسدة أعظم -يقيناً أو ظناً غالباً- و "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"[(٢)]، فيقع التغيير على تنزيل الحكم الشرعي على النازلة الجديدة بما يناسب الحال والمقام، وهو ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق المناط، والذي يعني فقه المحل والواقع والملابسات ودراسته لإناطة الحكم الشرعي فيه وترحيله معه، فيتم توظيف هذا المفهوم من أجل العمل في العلة أو المصلحة الشرعية أو المقصد الشرعي، فيتغير الحكم فيما ذكر وجوداً وعدماً، ويتحول معهن الحكم الشرعي حيث تحولن.

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/ ١٢٨).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (٣/ ٥).

وهو ما يندرج في القاعدة المشهورة (تغير الفتوى بتغير الزمان)[1] وهذا التغير لا يتم اعتباطاً أو شهوة أو تماهياً مع ضغط الواقع إذا كان مناكفاً للحق، وإنما يتم ذلك بحسب قواعد وضوابط بالغة الدقة تجمع بين فقه الشرع من حيث أحكامه ومن حيث مقاصده، وفقه الواقع من حيث تعقيداته ومآلاته، يتم تطبيقها من قبل مجتهدين يملكون أهلية الاجتهاد وأدواته، مع تجرد للحق وإخلاص للقصد.

والوصف بالتغير في هذه الحالة لا يخلو من تجوز واتساع وإلا فالتحقيق والدقة بأن ما ذكر لا يعد تغييراً أو تبديلاً في الحكم الشرعي، وإنما هو في حقيقته اختلاف وقائع وتحقيق مناط، فإن المقصود بالتغير في حقيقة الأمر انتقال الحكم الشرعي من حالة كونه مشروعاً فيصبح ممنوعاً، أو ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع. فهذه حادثة حكمها الشرعي، المنصوص عليه أو المستنبط كذا، ثم تصبح في زمن آخر تحت حكم مخالف للحكم الأول، فهو بمعنى النسخ والتبديل، والنسخ ليس لأحد من البشر وإنما الذي ينسخ الأحكام هو الشارع، وقد انقطع بعد انقطاع الوحي. فالتغير بهذا المعنى باطل.

وقد لا يكون الأمر تغييراً ولا نسخاً ولا تبديلاً، وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط. لأنه في حقيقة الأمر لم يكن الحكم في الحادثة قد تغير، وإنما الذي تغير هو طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة لها حكم جديد، ولا يقال هنا تغير في الحكم،

---

(١) تغير الفتوى يختلف عن تغير الحكم الشرعي، فالفتوى تتغير بتغير مناط الحكم لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشرعي، وأما الحكم الشرعي فثابت لا يتغير بتغير الأحوال والأزمان، والفقيه يأخذ كل واقعة بخصوصها فيدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فإن جاء زمن آخر تجددت تلك الواقعة على صورة أخرى وتغير تحقيق مناطها وضع لها حكمها الخاص بها، فلكل واقعة حكم، والاختلاف في الأحكام في الزمن الواحد أو الأزمان المتعددة إنما هو اختلاف وقائع واختلاف تحقيق المناط، ولكل واقعة بحسب تحقق مناطها حكم ثابت يحقق المصلحة في جميع الأزمان والأحوال.

وإنما يقال تغير في طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة، فالحكم ثابت إذا كان مناطه واحداً، فإذا تغير المناط فله حكم يناسبه يطرد معه ولا يتغير[1].

ويعدد الشيخ يوسف القرضاوي، مجالات الثبات في الشريعة، فيقول: "نجد الثبات يتمثل في العقائد الأساسية الخمس، من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... وفي الأركان العملية الخمسة من الشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام، وهي التي صح عن الرسول ﷺ أن الإسلام بني عليها.

وفي المحرمات اليقينية من السحر، وقتل النفس، والزنى، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، والغصب، والسرقة والغيبة والنميمة، وغيرها وهو ما يثبت بقطعي القرآن والسنة.

وفي أمهات الفضائل من الصدق، والأمانة، والعفة، والصبر، والوفاء بالعهد، والحياء وغيرها من مكارم الأخلاق التي اعتبرها القرآن والسنة من شعب الإيمان.

وفي شرائع الإسلام القطعية في شؤون الزواج، والطلاق، والميراث والحدود، والقصاص، ونحوها من نظم الإسلام التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة فهذه الأمور ثابتة، تزول الجبال ولا تزول"[2]. وهذا الثبات نابع من خصوصية الشريعة الإسلامية وكونها من عند الله. "وأما الشرائع الوضعية فهي تمثل عادة المرونة المطلقة، ولهذا نراها في تغير دائم، ولا تكاد تستقر على حال، حتى الدساتير التي هي أم القوانين، كثيراً ما تلغى بجرة قلم، من حاكم متغلب أو مجلس للثورة، أو برلمان منتخب انتخاباً صحيحاً أو زائفاً حتى يصبح الناس ويمسوا وهم غير مطمئنين إلى ثبات أي مادة، أو قاعدة قانونية"[3].

---

(١) تتبع د. عابد السفياني في كتابه: الثبات والشمول (ص٤٤٨-٥٤٢) أدلة القائلين بتغير بعض الأحكام بتغير الزمان، وأجاب عنها، وصوب القول بمنع ذلك بكلام متين، فليراجع.

(٢) الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي (ص١٧٨).

(٣) المرجع السابق.

وبهذا يتضح أن الشريعة الإسلامية لكونها إلهية المصدر تتصف بعدد من الخصائص والأوصاف والتي منها كما يقول الشاطبي " الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقيداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمانٍ دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أُثبت سبباً؛ فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً؛ فهو أبداً شرط، وما كان واجباً؛ فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك "[1].

ولأصل الثبات في الأحكام الشرعية صلة قوية تربط بينه وبين أصل الشمول فيها، فثمة تلازم ظاهر بين شمول الأحكام وثباتها. فالحكم الشرعي لا يصار إلى البحث في ثباته إلا بعد تقرر ثبوت مشروعيته ابتداءً، وشموليته لموضوع الواقعة وعدم خلوها عن حكم الشرع، ثم إن شمول أحكام الشريعة لجميع أحوال العباد يجعلهم لا يخرجون في الواقع عن الجريان على مقتضى قانون معين من قوانين الشرع إلا ليدخلوا في غيره عند اختلاف أحوالهم بما لا يحتاجون معه إلى استحداث قوانين من عند أنفسهم لثبوت صلاحهم بقوانين الشرع. فتبقى قوانين الشرع ثابتة أزلية فيهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فكان ثبات أحكام الشرع لازماً عن شمولها، وشمول الأحكام لازماً عن تقرير عدم خلو الوقائع عن حكم ثابت للشرع[2].

* * *

(١) الموافقات، الشاطبي (١/ ١٠٩-١١٠).

(٢) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمره (ص٩١).

والشمول يطلق في لغة العرب ويراد به العموم والسعة، تقول العرب " شملهم الأمر يشملهم إذا عمهم " و " هذه شملة تشملك أي تسعك "[(١)].

وأما المقصود بشمول الشريعة الإسلامية استيعابها لكل ما يحتاجه الناس، فلا تخلو حادثة واحدة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال، فالمعاني التي تضمنتها الشريعة تعم جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة. وهذه المسألة محل إجماع بين أهل العلم[(٢)].

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] والمعنى كما يقول ابن كثير: " أن القرآن اشتمل على كل علم نافع من خبر ما سبق وعلم ما سيأتي، وكل حلال وحرام، وما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم "[(٣)]. وهذا التبيان على معنى دلالة القرآن على كل ما يحتاجه المسلم، وهي " إما دلالة مبينة مشروحة، وإما مجملة يُتَلقّى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الإجماع أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب "[(٤)].

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]. ومثلها الآيات التي أمرت بتحكيم الوحي عند الاختلاف والتنازع، فلو لم تكن الشريعة شاملة لما أمر الله بالرد إليها عند التنازع الذي يقع بين البشر في جميع المجتمعات.

---

(١) انظر مادة شمل في: الصحاح، الجوهري (٥/ ١٧٣٨)، ولسان العرب، لابن منظور (١١/ ٣٦٨).

(٢) انظر: المستصفى، للغزالي (٢/ ٤٨)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢١/ ٥٤١)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (ص٣١٧) (تحقيق الميساوي).

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٧٥٨).

(٤) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٦/ ٢٧١). وبنحوه قال الشافعي في الرسالة (ص٢٠) والأم (٧/ ٢٧٧).

وهذه الأدلة وغيرها تدل دلالة قاطعة على شمول هذه الشريعة لكل ما يحتاجه الناس في جميع المجتمعات على مر العصور وتغير الأحوال[1].

والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي لما يجد من النوازل والوقائع التي لم تكن على عهد النبي ﷺ هو الطريقة العملية الجلية لبيان حقيقة الشمول في الشريعة، فإذا نظر المجتهدون في المسائل الجديدة إما بطريق القياس أو العموم أو المصالح التي شهد الشرع لنوعها أو جنسها، فهذا النظر الذي لا ينفك عن النص الشرعي يدخل هذه المسائل تحت حكم الشريعة، المتجدد بتجدد الوقائع والأحداث انطلاقاً من دلالات النص الشرعي والقواعد العامة التي تم استقراؤها من عموم أدلة الكتاب والسنة. فتكون الأحكام الاجتهادية من مشمولات الشريعة عن طرق دلالات نصوص الوحي وقواعدها العامة ولا تخرج عنهما أو تستقل بحكم دونهما.

وهذا هو المقصود بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فكل ما يستجد من المسائل والحوادث ففي نصوص الشريعة ما يبين حكمه، وليس المقصود أن الشريعة يجب تغييرها وتبديلها لتتوافق مع رغبات البشر واستحساناتهم المتقلبة والمتغيرة زماناً ومكاناً، فالشريعة حاكمة، والميزان ميزانها، والواقع يجب أن يغير بما لا يتعارض معها. وهذا صلب رسالة الرسل الذي يبعثون إلى أممهم المخالفة لهم ليعيدوهم إلى جادة الصواب وطريق الحق. وعلماء الشريعة هم ورثة الرسل بعد ختم الرسالات بنبينا محمد ﷺ، قال -تعالى-: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ (١٨) إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (١٩) هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ١٨ - ٢٠].

---

(١) انظر للمزيد من تقرير الأدلة على شمول الشريعة، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص١٣٠-١٣٩). الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمره (٩٢-٩٩).

ومن هنا يأتي ارتباط شمولية الشريعة بثباتها وقرارها، فلا يتصور شمول الشريعة دون ثباتها على قواعد وأحكام تستمده ممن له حق التشريع المطلق وهو الله -تعالى- بواسطة رسوله الكريم ﷺ الذي تنزل عليه الوحي حتى انقطع بموته وختمت الرسالات برسالته.

ولما عدد الشاطبي خصائص الشريعة الإسلامية، ذكر منها: " العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدَّعى، إلا والشريعة حاكمة عليه إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة "[1].

* * *

ويقف الخطاب الليبرالي من مسألتي ثبات الشريعة وشمولها موقف المعارض والمناكف بالتصريح والتنظير تارة وبالمقتضى واللزوم أخرى.

فهو يؤمن بالتغير والتطور في جميع المناحي ولا يفرق في ذلك بين ما كان مصدره بشرياً يعتريه ما يعتري البشر من الجهل والهوى والنقص، والتماس الأكمل والأفضل، وبين ما كان مصدره العليم الخبير الذي لا يتصور في حكمه وشرعه وخبره نقص أو خطأ ينتج عن جهل أو هوى أو تجدد علم؛ فيحتاج معه إلى تغيير أو تطوير أو تبديل.

وفكرة التطور في كل شيء في الفكر الغربي كان يحمل لواءها دارون، وأما فكرة الانتقال من طور إلى طور في قضية الدين، التي تنتهي بإلغائه، فقد اشتهر بها جيمس فريزر، واشترك في نشرها اليهود الثلاثة (ماركس وفرويد ودوركايم)، كل بطريقته الخاصة، سواء أخذوا من جيمس فريزر ودارون (كما فعل ماركس وفرويد) أو استقلوا بفكر خاص (كما استقل دوركايم بفكرة القطيع البشري التي سماها العقل الجمعي)، وكانت هذه الأفكار في مجموعها هي العمد الرئيسية في الفكر الأوربي

(١) الموافقات، الشاطبي (١/ ١٠٨).

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حيث ارتفعت موجة التهجم على الدين إلى ذروتها، واشتدت المطالبة بإلغائه من واقع الحياة، أو في القليل تحجيمه بحيث يصبح -على أكثر تقدير- علاقة بين العبد والرب، محلها القلب، ولا صلة لها بواقع الحياة[1].

ثم إن الفكر الليبرالي يؤمن بمركزية الإنسان وقدرته التامة والمستقلة في تدبيره لشؤون حياته دون حاجة إلى توجيه من خارج ذاته أو وصاية من غير عقله وتجربته.

وهو في الأمر ذاته يعظم من حرية الإنسان الفردية التي لا يقبل تقييدها من قبل أي سلطة كانت ولو كانت تلك القيود هي شريعة رب العالمين، وإنما اضطر تحت ضغط الضرورة إلى قبول قيود الدولة الديمقراطية وفي أضيق نطاق من باب أن ذلك شر لا بد منه. وتعد هذه الخاصية والتي قبلها من أبرز الأسس التي يقوم عليها الفكر الليبرالي.

والخطاب الليبرالي العربي وهو يؤمن بهذه الأسس-كونه مسلوب الإرادة ومحكوماً بالتبعية الفكرية للغرب - يسعى حثيثاً لإيجاد نسخة من الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع هذه الأسس، بالعمل على تطويعها لتتوافق مع هذه المبادئ، لما وجد من المستعصي عليه في المجتمعات المسلمة صرف الناس عن هويتهم الإسلامية وخصوصيتهم الدينية بشكل صريح.

فاتخذ من تطوير الشريعة[2] تارة - والتطوير هنا بمعنى النسخ والتغيير والتبديل- وتارة أخرى عمل على تقليص مفهوم الشريعة وقصرها على جوانب ضئيلة من حياة الإنسان وتصوره عن الله وعن الكون والحياة، وعلاقته بذلك؛ طريقاً لتضييق مساحة الخلاف أو إزالتها بالكلية بين حقيقة الإسلام وحقائق الأديان أو المعتقدات والأفكار المغايرة.

---

(١) انظر: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، محمد قطب (ص٤٥-٤٦).

(٢) فكرة تطوير الشريعة ليست من مفردات الخطاب الليبرالي، وإنما يشاركه في ذلك طائفة من العصرانيين الذين قد يختلفون معهم في المنطلقات غير أن هذه الفكرة تؤدي إلى نتيجة تحقق هدفاً لكل منهما، وإن لم يتفقوا على ما يترتب على ذلك من نتائج غاية في الخطورة.

فعبد المجيد الشرفي يرجع التقصير الحاصل في المؤلفات العديدة التي موضوعها الإسلام تاريخاً وعقيدة وشريعة وأخلاقاً في تقديم: " تصور يجمع بين الوفاء للإسلام -بما هو رسالة صالحة عبر الزمان والمكان- ومقتضيات الضمير الحديث " إلى عاملين رئيسين، أولهما: أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة مجتمعات متخلفة حضارياً. وثانيهما: أن الدراسات الدينية كانت في الأغلب حكراً على ذوي الثقافة التقليدية، وهؤلاء عاجزون بحكم تكوينهم، عن مسايرة ما يجد في حقول المعرفة الحديثة المتصلة بالظاهرة الدينية عموماً. وفي الآن نفسه لم يكن لذوي الثقافة الحديثة اهتمام يذكر بالشأن الديني[1].

ومن ثم فلا بد -عنده-من الاستعانة بالمناهج الغربية - التي لا تعترف بالثبات، وتحارب النظرات الشمولية - في فهم الشريعة الإسلامية وبيان المقصود بالأحكام الشرعية وتحديد مجالات تطبيقها والعمل بها؛ لفقد علماء المسلمين الأهلية لتقديم نسخة مقبولة من الشريعة صالحة للعصر المعاش بسبب تقليدهم وتخلف مجتمعاتهم وضعف معرفتهم بحقول المعرفة الحديثة (الغربية) وهو ما يسعى إلى تحقيقه الخطاب الليبرالي! . في غفلة أو تغافل عن أن الغرب الذي يراد للمسلمين فهم دينهم عن طريق تطبيق مناهجهم هم النصارى واليهود أو على أقل تقدير الماديون أو الملاحدة، والذين بين الله موقفهم من دين الإسلام ورسول الإسلام في قوله وهو أصدق القائلين: ﴿ وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

يقول هاشم صالح: " كل الفكر الحديث مشغول ليس بتأصيل الأصول وإنما بتفكيكها، فالمهمة المطروحة علينا هي تفكيك أصول كل الأنظمة اللاهوتية والفلسفية السابقة. ولكن الأصولي يعتقد أن أصول دينه أو تراثه ليست بشرية، وإنما إلهية.

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦-٧).

ومن ثم فهي صالحة لكل زمان ومكان ولا يمكن تغييرها أو تعديلها بأي شكل. وهنا يصطدم الأصولي المستلب ذهنياً بالواقع. فالحياة متغيرة، متطورة، والأصول ثابتة. ولهذا السبب يكون الصدام مروعاً حقاً"[1].

يشير هاشم صالح هنا إلى أن سبب رفض من يسميهم بالأصوليين لفكر التغيير في أحكام الشريعة هو كونها إلهية المصدر وليست بشرية، وهو قد وافق الصواب في هذه النسبة، فالمسلمون يعتقدون في أحكام شريعتهم التي نص عليها الكتاب والسنة أنها من عند الله؛ لأن مستندها الوحي بلفظه ومعناه كما في القرآن أو بمعناه دون لفظه كما هي سنة النبي ﷺ، ومن ثم فليس للبشر حق تغيير ما شرعه الله، مع إقرارهم بأن هناك مساحة باقية للاجتهاد البشري فيما لم يرد فيه نص أو لم يكن النص فيه صريحاً، على أن هذا الاجتهاد يدور أيضاً حول النص ولا يستقل عنه استقلالاً تاماً.

أما الخطاب الليبرالي فإنه يذهب إلى بشرية الأحكام الشرعية كلياً أو جزئياً بحسب منطلقات كل واحد منهم. ويرتب على هذا وجوب التغيير بل التبديل للأحكام الشرعية تبعاً لتغير الواقع المعرفي والاجتماعي زماناً أو مكاناً. إضافة إلى قصرها على جوانب محددة في حياة الإنسان.

يقول أركون في نص أسوقه بطوله لأنه يشرح بوضوح منطلقات هذه الفكرة والمآلات التي يهدف هؤلاء إلى الوصول إليها: " إن الإسلام المعاصر يعرف أن قيمه الأخلاقية والفقهية-القانونية التي كان يرتكز عليها النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية التقليدية قد أصبحت مهاجَمة ومرفوضة في كل مكان وذلك لأنها تبدو عتيقة وغير ملائمة لهذا العصر، ولذا فإن المسلمين أخذوا يتخلون عنها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وذلك بسبب ضغط العالم الحديث من حولهم...

---

(١) من هامش هاشم صالح على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص١٧٧).

فالإسلام دين كبقية الأديـان، والمسلمون بشر كبقية البشر وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تختزل إلى أي شيء آخر. ينبغي أن يعلم القارئ أن الإسلام ليس كياناً جوهرانياً لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ. إنه ليس كياناً أبدياً أو أزلياً لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين. هذا تصور مثالي جداً وغير تاريخي للأمور. إنهم يتوهمون أن الإسلام المثالي هذا يتولد عن النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه ويعبر العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل، ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر (كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد) هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، فهو يتطور ويتغير. إنه يخضع للتاريخية، مثله مثل أي شيء على وجه الأرض "[1].

والنص واضح في أن الإسلام وفقاً لهذا المفهوم يجب أن يتأثر بالواقع لا أن يؤثر فيه، وأن التطبيق النبوي للإسلام فضلاً عما هو دون ذلك؛ إنما هو خاص بذلك الزمن وليس هو التطبيق الذي يجب اتباعه لكل المسلمين، وفي كل الأعصار. والسبب في ذلك اعتقادهم بأن الشريعة بشرية المصدر.

ويقول نصر أبو زيد: " إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور "[2].

وأما أركون فيرى أن القول بأن الشريعة ذات أصل إلهي ما هو إلا وهم كبير وحيلة كبرى، تولى كبرها الإمام الشافعي لغرض تحديد مصادر التشريع في المصادر الأربعة المشهورة[3].

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون (ص١٧٣-١٧٤).
(٢) مفهوم النص، د. نصر أبو زيد (ص١٢١).
(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢٩٧).

هذه الفكرة يتم توظيفها للوصول إلى أن الشريعة بكاملها فهم بشري يتطور ويتغير بحسب الزمان والمكان، فليس ثمة شريعة إلهية محددة ثابتة يجب على الناس الصدور عنها كما يعبر أحدهم عن ذلك بقوله: " الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الفهم البشري للوحي الإلهي. وبهذا يسقط التمييز الشائع بين ما يسمى بالتشريع الإلهي والقانون الوضعي في الإطار الإسلامي، لأن الوحي لا يمكن أن يصبح تشريعاً تطبيقياً إلا عن طريق الفهم البشري. كما ندرك بالبداهة أن الفهم البشري لا يمكن أن يكون إلا في الإطار التاريخي والمنظور المعرفي والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون لفهم وتطبيق الوحي الإلهي "(١).

فكان العمل على نفي الثبات عن الحكم الشرعي أو تضييق مساحة الثوابت في مقابل توسيع دائرة المتغيرات، إضافة إلى قصر الحكم الشرعي على مجالات شديدة التحديد، يشكلان مشروعين ثريين في الفكر الليبرالي العربي، يختلفان في المنطلقات ويتفقان في النتيجة، وهي تعطيل العمل بأحكام الشريعة كما جاءت في نصوص الوحي والتي مثلها وطبقها رسول الله ﷺ وصحابته من بعده.

وهذا التغيير أو التطوير للدين عملية مستمرة متجددة لا تعرف التوقف، يقول د. محمد فتحي عثمان داعياً إلى تطوير مفهوم الدين وحقيقته كل فترة من الزمن لمواكبة التقدم الإنساني ومواكبة لتطور الأفكار الأرضية المتجددة: " إنه يجب أن نصحح فهمنا للدين كل سنة وكل شهر وكل يوم وكل لحظة، لأن المعرفة لا نهاية لآفاقها، ولأن التقدم الإنساني لا توقف لمسيره "(٢).

فحقيقة الدين والشريعة مرتهنة بالمستوى المعرفي والثقافي الذي يتغير ويتطور بتعدد الأماكن وتعاقب الأزمان. إذاً فأي معنى لحفظ الدين، وعلى أي معنى تفهم محاسبة العالمين يوم القيامة على مدى إجابتهم المرسلين.

---

(١) نحو تطوير التشريع، عبد الله بن أحمد النعيم (ص١٧). عن خطاب النقد الثقافي (ص١٧٧).
(٢) الفكر الإسلامي والتطور، د. محمد فتحي عثمان (ص٧٨). وانظر (ص ٣٧-٣٨).

فبعد أن يذكر أركون انتقال أوربا من النظام الديني للوجود إلى النظام العلماني للوجود؛ يؤكد على أن مفهوم الدين الحق قد فَقَدَ بشكل مطلق من أولويته. لأن الحقيقة الدينية تعرضت أيضاً للنسبية مثلها في ذلك مثل بقية الحقائق الأخرى. ومن ثم فقد أصبحت الحقيقة الدينية بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لكي تستطيع أن تساير التطور[1].

وفي هذا السياق يتساءل د. محمد عابد الجابري، فيقول: " كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي... هو ما أسميه هنا بالتفكيك: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني "[2].

ومفهوم التراث عند الجابري مفهوم واسع يدخل فيه القرآن الكريم والسنة النبوية، ويدخل فيه العقائد والشرائع، ويدخل فيه النشاط الفقهي والكلامي والفلسفي والصوفي وغير ذلك[3].

ولذا فهو يدعو إلى النظر إلى ماضينا كله نظرة تاريخية، ناظرين للمستقبل النظرة نفسها، النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة، وليس معطى جاهزاً جامداً[4]. وهنا تأتي قضية القول بعدم تمامية الدين وأنه لم يصل بعد إلى درجة الكمال، والله يقول في محكم كتابه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون (ص٢٢٠).
(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص٤٧-٤٨). وانظر المرجع نفسه (٦٠-٦١).
(٣) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن بن محمد الأسمري (ص٤٥٢).
(٤) انظر: وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٨٠).

وإذا كان هناك ثابت ومتغير في الشريعة فسبيل التمييز بينهما -في الخطاب الليبرالي- يعود إلى العقل وحده، فهو الذي يحدد الثابت والمتغير -بحسب جمال البنا- حيث يقول: "هذه الثوابت هل تتفق مع العقل أو لا تتفق مع العقل؟ إذا كانت لا تتفق مع العقل فأنا أول من يرفضها لأنه من غير المعقول أن يأتي الله تعالى بشيء اسمه ثوابت ويختلف مع العقل وأنا قلت إن العقل له صلاحية في الفصل في كل الأمور باستثناء ذات الله تعالى وطبيعته التي هي تستعصي عليه"[1].

ومن هنا يذهب أحمد كمال أبو المجد إلى توسيع دائرة المتغير ليشمل جميع الأحكام التي دلت عليها النصوص الشرعية والتي استفيدت منها وهي التي يسميها (الفقه)، وأما دائرة الثابت فلا تتجاوز ألفاظ النصوص القطعية الثبوت، والتي يسميها بالشريعة! ومن الواجب -عنده- التفريق بين الشريعة السماوية والفقه، فالشريعة ثابتة وهي (ألفاظ النصوص القطعية) لا يحل لأحد تبديلها ولا تغييرها أبداً. أما الفقه فهي المعاني المستفادة من النصوص والتي يجري تطبيقها في واقع الخلق، وهذا متغير متبدل لتغير المعاني المصلحية المقصودة به والتي يقتضيها الواقع المعاش[2].

وهي الفكرة ذاتها التي ينطلق منها نصر أبو زيد في كثير من أفكاره، والتي يعبر عنها بمقولة (النص القرآني ثابت المنطوق متحرك المحتوى)[3]. فالمحتوى القرآني بكامله خاضع للتغيير والحركة والتبديل، فأبو زيد ينكر على من يدرج العقائد والتشريعات وبقية الأحكام ومنها الحدود في خانة الثوابت، وعلى من يقول (لا اجتهاد في مجال العقيدة)، ويعتبر ذلك تجاهلاً لحقيقة " أن العقائد تصورات مرتهنة

(١) انظر: الاتجاه المعاكس، قناة الجزيرة، لقاء بعنوان (الإسلام الليبرالي)، منشور على موقع القناة على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر: حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٣٦-٣٧).

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، د. نصر أبو زيد (١٢٧-١٢٨).

بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر. ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها"[1]. وفيما يتعلق بالأحكام والتشريعات فهي " جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها -وتحدد دلالتها من ثم- من واقع ما أضافته -بالحذف أو الزيادة- إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص"[2]. إذاً فليس شيء من الشريعة يمكن أن يدرج في خانة الثوابت عند نصر أبي زيد.

وإلى المعنى ذاته يذهب أركون، فيقول: " فلا الاعتقاد ولا صيغته المصونة والمدافع عنها إلى أقصى حد (أي الإيمان) يمكنها الزعم بالارتكاز على أصول راسخة لا تناقش ولا تمس كما فعلا بسهولة سابقاً: أي قبل الانتقال إلى ابستمولوجيا رافضة لكل فكر أصولي أو تأصيلي. ومن ثم فهي تابعة بالضرورة لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا في عصر انحلال الأصول أو تفككها، أو في عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات"[3].

ويبرر ذلك فرج فودة قائلاً: "إن قواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لا بد أن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية، وقد حدث هذا ومنذ بدء الخلافة الراشدة وحتى

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (٣٤-٣٥).

(٢) المرجع السابق (٣٥-٣٦).

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص١٧٦).

انتهت، وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد"[1]. والمقصود الاجتهاد الليبرالي المبدل لمدلول النص لا الاجتهاد الذي عليه المسلمون، كما تقدم.

ويقول حسن الترابي: " ومهما كان تاريخ السلف الصالح امتداداً لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يوقر بانفعال يحجب تلك الأصول، فما وجد في تراث الأمة بعد الرسول ابتداءً بأبي بكر فهو تاريخ يستأنس به، فما أفتى به الخلفاء الراشدون مثلاً والمذاهب الأربعة في الفقه وكل التراث الفكري الذي خلفه السلف الصالح في أمور الدين، هو تراث لا يلتزم به، وإنما يستأنس به في فهم سليم لشريعة تنزلت في الماضي على واقع متحرك، وهي تنزل اليوم على واقع متحرك "[2].

ومن هنا ندرك مغزى تلك العبارات التي تنادي بالعمل بروح الشريعة فحسب لأن في ذلك تقريباً للإسلام من واقع الحضارة المعاصرة.

يقول محمود الشرقاوي: " إن الإسلام دين لين واسع الأفق، نستطيع أن نوفق بين روحه، وكل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد في نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التي تتخطاها البشرية في عصورها المتباينة "[3].

إذاً فالخطاب الليبرالي -والعصراني الغالي يمهد له- لا يستثني من القول بوجوب تغيير الشريعة أو تطويرها أو تجديدها عنصراً من عناصرها، وليس لذلك حد يوقف عنده لا يتجاوز بل كل مشمولات الشريعة من العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق والقيم معرضة لهذا التغيير والتطوير حتى يكون الدين بكاملة طيعاً مرناً يتشرب ما عند الآخرين ويلفق عقائده وأحكامه من ثقافات الشعوب وتجارب الأمم، تحت شعار مسايرة العصر والتفاعل مع الواقع، ثم يضفى على ذلك كله اسم الإسلام.

---

(١) الحقيقة الغائبة، فرج فودة (ص٧٠).

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي (ص١٠٥) عن العصرانيون، محمد الناصر (ص١٩٦).

(٣) التطور روح الشريعة، محمود الشرقاوي (ص١٦٢).

وإذا كانت (تاريخية النص الديني) تمثل شعاراً ليبرالياً يكاد أن ينعقد عليه الإجماع الليبرالي؛ فإن فكرته الرئيسة تعود إلى أن كل ما تضمنه النص الشرعي من أحكام تكليفية اعتقاداً أو فعلاً أو تركاً تتجه إلى المخاطبين به زمن تنزله وفي ذلك الوضع المعين، أما الآخرون الذين يكونون في زمن غير ذلك الزمن، أو على وضع غير ذلك الوضع؛ فإنهم لا يكونون مشمولين بتلك الأحكام؛ ومن هنا تأتي قضية إنكار شمولية الأحكام لكل زمان ومكان وللناس كافة. ولذلك فإن لمن لم يكن في ذلك الزمن أو الوضع؛ الحق بل يجب عليهم أن يوجدوا لهم من الأحكام ما يناسب حالهم وزمانهم ثم يحملوا عليه النص الشرعي -المفتوح على جميع المعاني- وذلك تحت ذريعة تطوير الأحكام السابقة وتبديلها بأحكام جديدة تناسب العصر وتتفاعل مع السائد فيه من شتى النظم العقائدية والفكرية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية استناداً إلى جدلية النص مع الواقع التي لا تعرف التوقف ولا تؤمن بالثبات.

فالمخاطب بالقرآن وأحكامه هم الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي ﷺ، والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة دون غيرهم، كما يقول ذلك أركون[1]، لكونه جاء ليعالج أوضاع الناس زمن نزوله، وهي أوضاع تتناسب معها هذه الأحكام، فإذا ما تغيرت تلك الأوضاع في أجيال لاحقة فإن المؤمن لا يضيره أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها دون غيرها من البيئات ولاسيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها، بحسب ما يقول عبد المجيد الشرفي[2].

---

(١) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ٣٠).

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦١).

وهو ما يؤكد عليه د. محمد النويهي، حيث قال: " إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها الكتاب والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا "[(١)].

وقد تنبه محمد محمد حسين لخطورة هذه المقولات الرامية إلى تطوير الدين وفق هذا المفهوم السلبي المنهزم الذي يختفي من خلاله نور الحق الإلهي تحت بريق الانبهار الزائف بحضارة الغرب المادية التي أدارت ظهرها لكل دين سماوي ولكل شريعة ربانية، فحذر مما تحويه هذه الفكرة من مخاطر كبيرة على الإسلام، حيث يقوم - هذا المفهوم للتطوير-بالتشويش على قيم الإسلام ومفاهيمه الأصلية حتى يعتقد الناس أن ما يفعلونه هو الإسلام، ثم تصل بهم الحال لاستنكار كل محاولة لإعادتهم للإسلام الصحيح، ومن ثم تعم الفرقة بين المسلمين ويصبح لكل فئة إسلامها الخاص بها[(٢)].

ومن هذا الباب المشروع الذي تزعمه عبد المجيد الشرفي تحت عنوان (الإسلام واحداً ومتعدّداً) وهي عبارة عن إشرافه على سلسلة دراسات وأطروحات تعمق هذا المفهوم ويتضح مغزاها ومضمونها من عناوينها والتي صدر منها: الإسلام الخارجي، إسلام المتكلّمين، الإسلام السنّي، الإسلام الشعبيّ، الإسلام الحركيّ، إسلام الفلاسفة، الإسلام في المدينة، الإسلام الأسود، الإسلام الآسيويّ، إسلام المتصوّفة، إسلام المجدّدين، الإسلام العربيّ، إسلام عصور الانحطاط، إسلام الأكراد، إسلام الساسة، إسلام المصلحين. وهي عناوين تحاول أن تبرز بأن الإسلام ليس واحداً وإنما إسلامات متعددة تغايرت وتباينت بتغير الأحوال والأزمان والأماكن. وأن الإسلام ثقافة أكثر منه عقيدة، ولا يشكل وحياً إلهياً وإنما مركبات إنسانية؛ تختلف فيما بينها إن لم تتباين وتتضاد!.

---

(١) ثورة الفكر الديني، د. محمد النويهي، مقالة منشورة بمجلة الآداب، بيروت، عدد مايو/ ١٩٧٠/ (ص١٠١).
(٢) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين (ص٥٧-٥٨).

ولا يجد الشرفي في ذلك غضاضة لكونه يحصر الشريعة في دائرة ضيقة ويختزلها في جانب محدود، فيقول مقرراً لذلك: " الوحي لا يتحدث البتة عن شريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، فهو من هذه الناحية ملزم، أما تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فمنها مقدار ضئيل دل عليه، وهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين، وذلك ما يفسر الاختلاف بينهم مراعاة للأحوال المختلفة، ولكنه ترك النصيب الأوفر من دون تنصيص، سواء منه ما تعلق بشتى مظاهر الحياة في تلك الفترة أو ما عساه يطرأ بعدها "(١).

وينكر الشرفي أن يكون الكتاب والسنة مصدرين للتشريع في الإسلام، ويرى أن ربط التشريع بالكتاب والسنة قد أدى إلى ثلاث نتائج خطيرة، الأولى: تحول القرآن من كتاب دين يشتمل على قيم أساسية خالدة يمكن أن تستمد منها مختلف التشريعات البشرية المتغيرة بتغير أحوال الناس والمجتمعات إلى كتاب يحتوي على قائمة من الوصفات والأحكام الجامدة التي يتعين تطبيقها حرفياً دون البحث عن الغاية منها أو علة سنها ومدى المصلحة المنجزة عنها بدعوى قصور العقل عن إدراكها. والثانية: أن السنة قد ارتفعت إلى منزلة الكلام الإلهي، رغم المآخذ العديدة التي يحق للمسلم أن يسجلها على طريقة روايتها وعلى معايير الجرح والتعديل التي أقرها المحدثون، وأنهم لم يكونوا واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثّل معين للسنة وليس السنة ذاتها. وهو تمثل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة والمخيلة الاجتماعية. الثالثة: بروز صنف من المسلمين اعتبر مؤهلاً دون عامة المؤمنين للتشريع باسم الله واعتبرت الأحكام التي يصدرها شريعة إلهية لا يجوز ردها أو معارضتها(٢).

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٨١).
(٢) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٥٣-١٥٨).

وهذه النتائج الخطيرة في نظر الشرفي، هي من أسس دين الإسلام الذي ارتضاه الله لعباده وفرض عليهم الإيمان، فآيات الأحكام التفصيلية تمثل حيزاً كبيراً من القرآن العظيم، وأي معنى لها إذا لم يكن العمل بها من صميم الدين، وطاعة الرسول واجبة وهي من طاعة الله فمن عصى الرسول فقد عصى الله ومن أطاعه فقد أطاع الله، واستنباط الحكم الشرعي من نصوص الوحي هي مهمة العلماء وواجبهم بنص القرآن، تجب طاعتهم فيما وافقوا فيه الحق، وتحرم إذا تبين مخالفتهم الدليل الشرعي، ولم يقل أحد بأنهم يتكلمون باسم الله، وإنما هم مبلغون لدين الله. إن مشكلة هذا الخطاب تكمن في استنكافهم عن التسليم والانقياد للشريعة وليس في وجود فهم قد يعذرون باجتهادهم في الوصول إليه، وليس الخلاف في هذا خلافاً في فهم الدين وإنما هو في حقيقته خلاف في الموقف من الدين من أساسه، وإلا فإن من الأصول المعتبرة في الإسلام وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الإيمان منتفٍ عمن يحكّم الرسول ﷺ ويسلم لحكمه تسليماً، وأن الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وأن طاعة الله ورسوله في ذلك واجبة لازمة، وأن الطائعين موعودون بالجنة، والمعرضين متوعدون بالعذاب، وأن هذا الدين محفوظ بحفظ كتاب الله، إلى غير ذلك من مسلمات الشريعة والدين، فكيف يستقيم كلام الشرفي السابق مع هذه المسلمات وكيف نفهمها ونتفقه فيها، وهي التي تؤكد بمجموعها بطلان هذا القول وشذوذه.

قال -تعالى- : ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ [النور: ٤٧ - ٥٢].

ولذا فتحت مظلة التجديد والتطوير ومحاربة الثبات والاستقرار، وإنكار شمولية الإسلام لمناحي الحياة كافة؛ يعمل الخطاب الليبرالي على تجاوز كامل المنظومة الإسلامية، وما يسميه الفهم التقليدي للدين، وذلك بعد أن توصل -بزعمه- إلى أن "ممارسات التفسير الإسلامي التقليدي مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقي والضعف"[1].

فالقرآن الكريم لا يصح الاعتماد عليه أصلاً في استنباط الأحكام بسبب احتماله لعدد غير محدود من التأويلات، وصيانة له من أن يسقط عليه معايير وميول متأثرة بالظروف الخاصة والعامة[2]. والسنة النبوية تسهم في "الحد من حرية المؤمن الذي يتعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً"[3]. وأيضاً فإن "اعتبار الحكمة التي جاءت في عدد من الآيات مقرونة بالكتاب هي السنة تأويل لا يخلو من تعسف مرده حاجة المجتمع الإسلامي الناشئ إلى إضفاء المشروعية الدينية على الحلول والنظم التي ارتضاها وفرضتها ظروفه التاريخية، ولكنه ليس بالضرورة التأويل الصحيح الوحيد الذي يقتضيه القرآن"[4]. والإجماع "ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية"[5]. وأما القياس واجتهاد السابقين فهو يكرس نمطاً من العقل البياني مرتبطاً بآلية في المعرفة تاريخية ومُتَجاوزَة اليوم بمقاييس العقل الحديث، إذ إن "الاجتهاد والقياس هما عبارة عن آلية فكرية تعمل

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص٥٣).
(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١٥٦-١٥٧).
(٣) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص١٣).
(٤) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٥٠-١٥١).
(٥) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص٧٧-٧٨).

على ربط طرف بطرف وليس على بناء عالم فكري انطلاقاً من مبادئ. أما المجال الحيوي لهذه المبادئ فهو النص. ومن هنا كان التفكير ينحصر مضمونه أو يكاد في استثمار النص"[١].

وإذا كان الأمر كذلك فالذي يحتاجه المسلم المعاصر اليوم هو أن يوجد له دين جديد وشريعة متغيرة تناسب واقعه وأحواله وتساير حركته واكتشافاته، وفقاً لما يمليه عليه رأيه الشخصي واجتهاده الحر والمتحرر من التراث بمفهومه الواسع، فالشريعة الممارسة منذ فجر الإسلام ومنظومتها الأصولية والفقهية برمتها لا تعدو أن تكون اجتهاداً بشرياً فرضه الواقع البدائي الذي عليه الناس في تلك الفترة اجتماعياً ومعرفياً، ينسبها أصحابها إلى النص الشرعي لأغراض أيديولوجية[٢]، و"تاريخ التشريع شاهد على ذلك، وهو الذي يبين بوضوح أن التشريع، رغم انطلاقته المبدئية من الشرع، ورغم المقولة الخطابية الصادرة عن علماء أصول الفقه التي تهدف إلى ربط الاستنباطات التشريعية بأصلها الثابت والأعلى، إن هذا التشريع ليس إلا مجموعة تعبيرية جاءت تلبية لمتطلبات وحاجات المجتمع، تتطور معه وتسايره، إما على وجه التماشي، وإما على وجه التجاوز، أو حتى على وجه التوقيف والاعتراض"[٣].

وهذا الانحراف على مستوى المنظومة الأصولية التي عايشها المسلمون طوال تاريخهم قادت إلى اختفاء الحدود والفواصل بين الإلهي (لفظ النص القرآني) والبشري (لفظ الحديث والفهم للنص الشرعي) ودخل الأخير دائرة المقدس.

---

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري (ص ١٠٥). وانظر: خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص١٨٠).

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٤٢) والإمام الشافعي، نصر أبو زيد (ص٥٥).

(٣) الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة، عياض بن عاشور (ص٣٨).

والحال -في نظر هذا الخطاب-أن نتائج هذه التسوية " تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام، وهو مفهوم مغاير للوحي في الأديان الأخرى "[1].

بل تخالف أيضاً ما كان عليه الناس في عصر النبوة وحتى نهاية القرن الأول، يقول عبد المجيد الشرفي في كلام بعيد عن الموضوعية ويفتقد لأبسط شروط المصداقية: " الرأي الشخصي والاجتهاد الحر هما اللذان كانا موجودين في الفترة التي تلت عصر النبوة مباشرة وامتدت طيلة القرن الأول كله على الأقل، ولا شيء غيرهما البتة، لا العودة إلى النص القرآني في كل حادثة، ولا الاستنجاد بأفعال النبي وأقواله في كل صغيرة وكبيرة، ولا اعتماد قياس الحاضر على الماضي أو قياس فرع على أصل "[2]. وهذا الانحراف ليس غريباً، فإن " مآل كل رسالة نبوية إلى التأويل الذي ينحرف بها في أحيان عديدة عن أهدافها تحت وطأة الإكراهات التاريخية - الاجتماعية، وقد يصل إلى مناقضتها من حيث يظن أنه وفي لها "[3].

كل هذه القائمة الطويلة من المغالطات التي يتقاسم أدوارها أرباب الخطاب الليبرالي إنما تهدف إلى تقرير مسلمة تم التسليم بها مسبقاً وهي تنحية العمل بالشريعة الإسلامية بمفهومها الشامل للعقيدة والأخلاق والتشريع وأحكام العبادات والمعاملات، أو تضييق دائرة العمل بها إلى أضيق حد ممكن - ولو مرحلياً بحسب واقع كل مجتمع- مستندين في ذلك إلى إبطال شمولية الشريعة وثبات أحكامها ومن ثم عدم وجوب اتباعها والعمل بها، وأن ذلك كله -بزعمهم- لا يخالف حقيقة الوحي القرآني، بل هو منضوٍ تحت حركة الاجتهاد الواسعة المتحررة من جميع القيود، حيث

---

(١) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد (ص٣٥). وانظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٥١)، وخطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص١٨١).
(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٤١).
(٣) المرجع السابق (ص٦٨).

أن " للمسلمين المعاصرين الحق في إعادة صياغة أصول الفقه وفي ممارسة الاجتهاد حتى بصدد المسائل التي تحكمها نصوص قاطعة من القرآن والسنة "(١).

بل إن من الواجب عليهم " إعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة. . .مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معاً، توظيفاً علمياً حقاً. . . أعني إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة (مقاصد) معاصرة "(٢).

وحتى لا يكون الكلام نظرياً أسوق -لضيق المقام- أمثلة تطبيقية ليبرالية منطلقة من هذا المفهوم:

ففي مجال الاعتقاد يدعو فهمي جدعان المفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين إلى البحث عن علم كلام جديد، علم كلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً محرراً للإنسان(٣). تكون بديلة للوظائف التقليدية الثلاث لعلم الكلام والتي يحصرها عبد المجيد الشرفي في: الاستدلال على العقائد الإسلامية عن طريق العقليات والسمعيات معاً، وإزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين، والرد على اعتراضات المخالفين، سواء كانوا من الإسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى(٤).

والدافع إلى ذلك هو أن ما كان عليه الرسول وأصحابه هي عقائد لم تردنا مفصلة وأن النصوص الدينية تحتمل التعدد في التأويل، وأن سلطتها رهينة التأويل الذي تتخذه. ومن ثم فإن الفكر الديني ليس الدين عينه وأن مشروعية التأويل جائزة

(١) نحو تطوير التشريع، عبد الله أحمد النعيم (ص٥٦).
(٢) وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٢-٥٧).
(٣) انظر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان (ص١٩٥).
(٤) انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي (ص٤١).

للجميع، الأمر الذي يبرر الطموح إلى مشروع تسامح ووفاق بين جميع الفرق[1].

وبعد أن يبرز -عبد المجيد الشرفي- الصلة الوثيقة بين علم الكلام والفلسفة، ومدى اعتماده على الفلسفة اليونانية؛ يؤكد على أنه " من المفروض إذن أن يتجدد علم الكلام بتجدد الفلسفة، وأنه لا مجال للمحافظة على المقولات الفلسفية المأخوذة من فلاسفة اليونان دون اعتبار الثورة التي أحدثها ديكارت وسينوزا وكانط وهيجل وماركس وفرويد وأضرابهم في المفاهيم والمناهج المعرفية "[2]. ومدى التأثيرات التي أحدثتها في العقل والضمير المعاصرين، " فغيرت نظرة الإنسان إلى الكون وقلبت نظامه المعرفي رأساً على عقب، وحملت الفلسفة الدينية وعلم اللاهوت المسيحي غصباً عنهما على التأقلم مع الواقع الثقافي الجديد وتجاوز العديد من مناهج التفسير والاستدلال التي كانت السائدة "[3]. ومع التحفظ الكبير على جعل علم الكلام ممثلاً للعقيدة الإسلامية، وعلى التسليم بتأثره بالفلسفة اليونانية -وهو حق- فإن إصلاحه وتجديده هو بإعادة تقويمه ومدى موافقته للكتاب والسنة التي هي مصدر الاعتقاد الحق وليس كتب علم الكلام المبتدع من أصله، وهو وهو ما لا يعد من الثوابت لأنه في جل مباحثه قائم على علوم بشرية تقبل التغيير والتبديل وتتأثر بتطور العلوم البشرية واختلاف الاجتهادات على اختلاف العصور والأماكن، بخلاف العقيدة الإلهية التي جاءت بها نصوص الوحي ودلت عليها دلالة ظاهرة بينة، لا تقبل التغير والتبدل لكونها من عند الله، الذي لا يتصور فيما جاء من عنده نقص أو خطأ، وسبيلنا إلى معرفة ما عند الله انقطع بانقطاع الوحي ووجب تثبيت الأمر على ما استقرت عليه الحال في تلك اللحظة.

---

(١) انظر: محمد عبده. قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، محمد الحداد (ص ٨٠-٨٢). عن خطاب النقد الثقافي (ص١٣٣).

(٢) انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي (ص٤١).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٥٤). وانظر: خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص١٣١-١٣٧).

إذاً فمجال الاعتقاد ليس بمنأى عن حركة التغيير والتبديل والنسخ التي يهدف إليها مشروع التجديد في الخطاب الليبرالي.

أما المثال الثاني، فيتعلق بأصول العبادات والفرائض، كالصلاة والصيام والزكاة والحج، وسيأتي بيان ذلك في فصل (موقفهم من أصول الفرائض).

أما المثال الثالث، فيتعلق بأصول المحرمات وبالحدود الشرعية التي هي من منصوص الكتاب والسنة في كميتها وكيفيتها. وأكتفي بتسجيل شهادة محمد الشرفي -وهو أحد منظريهم- حيث يقول: " وليس الإسلام أقل أهلية ولا أعسر استعداداً للتطور من المسيحية أو اليهودية... فقد زالت منذ زمان العقوبات الجسدية في جل البلدان الإسلامية. ففي تونس، مثلاً، توقف العمل منذ قرون عديدة بتلك القواعد الفقهية القاضية بقطع يد السارق، أو برجم الزاني والزانية، ثم إن النظام البنكي باعتباره عامل إنماء، يسير رغم تحريم القرض بفائدة، سيراً طبيعياً في أغلب البلدان الإسلامية وخاصة إذا ما توفرت فيه شروط حسن التنظيم وسلامة التيسير ونظافة التصرف. وأما المرأة المسلمة فقد تخلصت وانفلتت من أغلالها الثلاثة: فهي لم تعد حبيسة بيتها ورهينة جدرانه وكسرت القيود غير المرئية للجهل ومزقت حجابها فأصبحت، بذلك مواطنة بحق "[1].

والمثال الرابع يتعلق بأمور المعاملات ومنها الجانب السياسي، يقول فيه تركي الحمد: " مناط الشريعة في أمور المعاملات، ومنها أمور السياسة، هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، ومن المعلوم أن المصلحة والمفسدة هما من الأمور النسبية المتغيرة في الزمان أو المكان أو فيهما معاً، ومن ثم فإن الفقه عموماً والسياسي منه خصوصاً يجب أن يكون متغيراً هو الآخر وإلا غرق في دائرة القياس البحتة، ودهاليز المعرفة

(١) الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي، محمد الشرفي (ص٨).

السكولاتية (المدرسية) القروسطية المعزولة عن زخم الحياة، ومن ثم الفناء للفكر والحياة ذاتها التي تفقد البوصلة المناسبة لتحريكها في الاتجاه المناسب "[1].

هذه الأمثلة التطبيقية تعطي صورة جلية لمآلات هذه الفكرة والأهداف الكامنة وراء ترويجها، وعلى رأسها نسخ شريعة محمد ﷺ واستبدالها بشريعة تقوم على الهوى والرأي المجرد ومسايرة ما عليه الآخرون، وهذا في حقيقته تبديل لدين الله الذي أرسل به رسوله ﷺ بل هو من الإلحاد في دين الله، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. قال ابن تيمية: " فمن أراد أن ينسخ شرع الله الذي أنزله برأيه وهواه كان ملحداً، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً "[2].

وعلى ضوء ما سبق نجد أن الثبات خاصية تتميز بها الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع "فهو الذي يحفظ للمجتمع المسلم تميزه واستقلاله، وهو الذي يحفظه من الذوبان والفناء في المجتمعات الأخرى، كما أنه يحمي المجتمع من الانجرار وراء أمراض الهوى وشهوات القوى المسيطرة، بل هو الذي يحفظ للشريعة توازنها وعدالتها من أن تعبث بها أهواء القوى المختلفة وتشوهها بلعبة الديمقراطية وغيره "[3].
ثم نجد أن الشريعة الإسلامية تجمع مع هذا الثبات المرونة ورفع الحرج بضوابط معلومة عند الفقهاء.

فـ " أحكام الشريعة مع ثباتها ورسوخ قواعدها وكلياتها لم تكن جامدة صلبة بل فيها من المرونة والمواكبة للتغيرات الزمانية والمكانية. الأمر الذي جعلها أيضاً خالدة باقية لا يضرها ظهور الجديد من المكتشفات وتطور الأمم والمجتمعات "[4].

(١) السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد (ص٥٢).
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٥/ ٢٠٨).
(٣) الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات، الكمالي (ص٤٣).
(٤) منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، القحطاني (ص٣٧).

فالثبات خاصية ثابتة من خصائص الشريعة، أما المتغيرات -في حدود مجالها- فهي أيضاً تتخذ من الثوابت قاعدة ومرتكزات" فالمرونة حصيلة حركة في إطار ثابت، فهي ليست حركة مطلقة، وليست ثباتاً مطلقاً. وبذلك تكون المرونة هي الحد الفاصل بين الثبات المطلق الذي يصل إلى درجة الجمود، والحركة المطلقة التي تخرج بالشيء عن حدوده وضوابطه، أي أن المرونة حركة لا تسلب التماسك، وثبات لا يمنع الحركة"[1].

وهو ما يعبر عنه سيد قطب بمقولته: "الحركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت"[2]. فهي حركة واجتهاد لكنها في إطار محدد ومحور محدد وضعته الشريعة والتزمه علماؤها على مر العصور، فبقي الدين واضحاً بيناً ثابتاً، يميز المسلمين عمن سواهم، وله معالم ظاهرة معلومة لعامة المسلمين فضلاً عن علمائهم ومثقفيهم.

وإذا كان هذا الموقف الليبرالي المتطرف من تغييب أصل الثبات والشمول من الدين والشريعة، فإن طائفة من المنتسبين إلى العلم الشرعي والدعوة الإسلامية ممن تبنوا الدعوة إلى عصرنة الإسلام، وإن لم تكن لهم الأهداف والمقاصد ذاتها؛ قد وقعوا في شراك هذه المسألة ظناً منهم أن في هذا بياناً لسعة الإسلام ومرونته في مقابل الهجمة التي تشن على دين الله تعالى بوسمه بالرجعية والجمود وعدم مسايرة الزمان والمكان، غير أن هذه العاطفة الجياشة في قلوب البعض قد حملتهم على تجشم عبارات التغيير والتبديل والتطوير المطلق، مع تغييب كامل لأصل الثبات في الشرع الإسلامي، حتى جرى تصوير الإسلام بأنه ليس فيه أحكام تبقى على بقاء الزمن دون أن ينالها أي تغيير.

---

(١) مفهوم الأصالة والمعاصرة وتطبيقاته في التربية الإسلامية، حمدان عبد الله الصوفي، (ص١٤١).
(٢) خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب (٧٥).

وسلك هذا الفريق مسالك في هذا السبيل، منها:

الأول: قصر الثوابت الدينية على قضايا محدودة بعيدة عن جانب التطبيق الواقعي، فجعلت الثوابت مقتصرة على العقائد والعبادات وأصول الأخلاق والمقدرات الشرعية.

الثاني: اعتبار الشريعة معاني إجمالية عامة مطلقة لا تتنزل لتفصيل خصوصيات أحكام الواقع، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعاً يمكن أن يجد فيه كل زمان وكل أمة ما يوافق مصالحها.

الثالث: اعتبار تحصيل المصلحة هو المقصود الشرعي الأولي بل الأوحد، في تدبير الأحكام وتطبيقها في الخلق، فالأحكام تدور مع المصالح وجوداً وعدماً، حيث إن المصلحة عند معارضتها للنص تقدم عليه! وليس هذا افتئاتاً على النصوص بل هو استظهار بمعانيها المصلحية التي تكاثرت بالدلالة عليها والتأكيد على الأخذ بها.

ولم يقف الأمر عند بعضهم إلى هذا الحد، بل زعم أن الله تعالى بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] قد أثبت للأمة حق التشريع والنسخ فيما ارتأته، فالله عز وجل كان هو المشرع ابتداءً ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاءً. وزعم بعضهم أن للأمة حق التصرف في إحداث النسخ فقط! إذ الأمة فيما أصيبت به من مهانة وضعف قد أعادها هذا الظرف إلى مقتضيات الأحكام المكية، فالواجب القول بنسخ الأحكام النازلة في المدينة والاكتفاء بما نزل في مكة إلى حين زوال حالة الضعف بالأمة[1].

إن هدم هذين الأصلين العظيمين (الثبات والشمول) هو في حقيقته تعطيل لحق الله في التشريع المطلق ومنحها للخلق، وبه لا يبقى لخلود الشريعة وكمالها وحفظها

(١) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمرة (ص١٣٦-١٤١). حيث جمع جملة من أقوالهم منسوبة إلى من قال بها وناقشها مناقشة علمية مؤصلة.

من التبديل معنى، وهذا مصادم للنصوص المتعددة الآمرة باتباع شرع الله ودينه، قال تعالى: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٤٩ - ٥٠].

يقول الشافعي: " لا يختلف حكم الله وحكم رسوله، بل هو لازم بكل حال "[1].

ويقول الجصاص: " المفهوم في خطاب الله وخطاب رسول الله ﷺ أنه متوجه إلى سائر الناس وإلى أهل كل عصر إلى يوم القيامة "[2].

ولهذا فالدعوة إلى التغيير والتبديل في أحكام الشريعة يرجع بالمعارضة والمناكفة على أصول الشريعة وقواعدها. فلو كانت العبرة بجنس المصلحة جلباً وجنس المفسدة درءاً لكانت الشريعة خالية عن الفائدة والتحصيل؛ إذ العقول تدرك ما يصلحها وما يفسدها فتطلب الأول وتضرب عن الثاني، بل إن العجماوات تعرف ما يصلحها وما يضرها فما وجدنا يوماً حماراً يأكل التراب ويترك الشعير!![3].

غير أن المقصود في دين الإسلام أن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. والإنسان قد يعتريه من النقص بسبب قصور علمه أو غلبه هواه أو استحكام شهوته ما يمنعه من إدراك بعض مصالحه أو التقصير في طلبها وتحصيلها، سواء كانت مصلحة الدين أو الدنيا، فتكون

(١) الرسالة، الشافعي (١٠٥).
(٢) الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص (٣/ ٢٧٢).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (ص١٤٠).

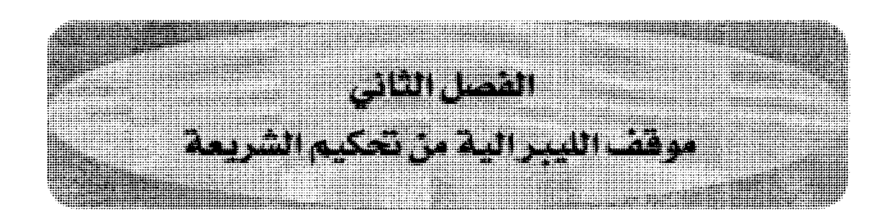
الشريعة بنصوصها المحكمة هي الضابطة لحياة الناس أفراداً ومجتمعات، وإخراج ذلك عن هذا الوضع الشرعي يفتح الطريق للعقل المجرد والهوى المتبع ليفسد على الناس دينهم الذي ارتضاه الله لهم وبعث رسوله ليبلغه للعالمين، فوقع البلاغ وكمل الدين وتمت النعمة. قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

يقول محمد أبو زهرة: "شريعة الله حاكمة لا محكومة، وكل من يخضعها لأحكام العصور، ويؤول نصوصها ليذللها لأحكام الزمان والمكان والأقوام من غير طرائق التأويل المستقيم، إنما يجعل شرع الله هزواً وينزل به من عليائه ويجعله خاضعاً لأهواء الناس ولو كانت ظالمة أو مشتقة من الأهواء والشهوات"(١).

(١) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمرة (ص١٤١).

الفصل الثاني
موقف الليبرالية من تحكيم الشريعة





الفصل الثاني
موقف الليبرالية من تحكيم الشريعة

الإسلام بما هو استسلام وانقياد وخضوع لله تعالى، فإنه قائم على طاعة الله في أمره ونهيه، والأمر والنهي تتوقف معرفتهما على الوحي المتمثل في الكتاب والسنة، التي ثبت شمول أحكامهما لمناحي الحياة كافة، فالإسلام دين ومنهاج حياة، فهو نظام شامل لأحكام العبادات (علاقة الإنسان بربه) من صلاة وصيام وزكاة وغير ذلك، وأحكام المعاملات ويشمل (علاقة الإنسان بالإنسان) و (علاقة الفرد بالدولة) و (علاقة الدولة بغيرها) من مثل أحكام الأحوال الشخصية والأحكام الجنائية والأحكام المدنية في السياسة والاقتصاد والتجارة والاجتماع والأخلاق. وهذا المعنى يعبر عنه بعبارات متنوعة ترجع إلى كون الإسلام (عقيدة وشريعة) أو (ديناً ودنيا) أو (ديناً ودولة) بحسب السياقات العلمية والاحتجاجية. وهذا هو المراد بتحكيم الشريعة وتطبيقها على الفرد والمجتمع.

وتحكيم الشريعة هو الإقرار لله بحق الطاعة والحكم وحده دون شريك له ولا ند، وهو فريضة من الله على عباده، تعددت وتنوعت نصوص الوحي في التأكيد على وجوبه ونفي صفة الإيمان عمّن أعرض عنه واستنكف عن اتباعه والرضا به والتسليم.

ولإثبات انفراد الله بحق الطاعة والحكم، فقد قرن الله في كتابه بين إثبات صفاته من الخلق والرزق والسمع والبصر والعلم والحكمة والتدبير وبين كونه صاحب الأمر الذي لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته.

كما قرن الله في كتابه -أيضاً- بين إثبات أسماء الله من كونه الخالق الرازق المدبر العليم الحكيم العزيز وبين كونه صاحب الأمر والحكم لا يجوز أن ينازعه في هذا الحق من سواه، كما بيَّن الله أنه مالك الملك يوم الدين، أي يوم الجزاء، وذلك ليتجه له الخلق بجميع أنواع العبادة من الخوف والرجاء والصلاة والدعاء والإنابة والاستغاثة والذبح والنذر والتوكل والخشية وغيرها. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤ - ٥٥]، وقال -تعالى-: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦١ - ١٦٥]. وبهذا المعنى الشامل تفهم العلاقة بين سلطة الله المطلقة في الحكم الكوني وحقه المطلق في الحكم الشرعي، وأن ذلك موجب لإفراد الله بالحكم، فالعبادة التي يريدها الله لا تتحقق إلا به، قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

ولذا فقد عاب الله على من يعبدون غيره بأنهم يعبدون آلهة من صفاتهم العجز والنقص، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقال - سبحانه -: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلا يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا وَلا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلا حَيَاةً وَلا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣].

فمن كانت هذه حالهم من عجزهم عن الخلق والتصرف والتدبير فليس لهم الحق في الأمر والتشريع، والعكس بالعكس، فالحكم لله وحده وهو مقتضى الألوهية والربوبية لله وحده.

ولذا فقد سمى الله طاعة غيره في التحليل والتحريم تشريعاً لم يأذن به الله، فقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وبين القرآن أن ادعاء الإنسان ذلك الحق لنفسه كذب وافتراء على الله، بل هو زيادة في الكفر، قال تعالى: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٣٧]، وجعل الله التشريع من دون الله من فعل الجاهلية، فقال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وإنما وقع النهي عن تشريع البشر لأنفسهم لأن عقولهم لا تدركه على الوجه التام، ولو كانت عقولهم تدرك ذلك لما بعث الله لهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، فحقيقة المشرع من دون الله أنه معارض للوحي معاند لمقتضاه مفتر على الله. إذ التشريع حق محض لله تعالى، وطاعة الله ورسوله واجبة في صغير الأمور وكبيرها.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [النساء: ٥٩]. فأمر الله بطاعته وطاعة رسوله وأعاد الفعل (أطيعوا) إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً بل حذف الفعل وجعل طاعتهم ضمن طاعة الرسول ﷺ إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول ﷺ[1].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: " وهذا أمر من الله -عز وجل- بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة... فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ ولهذا قال -تعالى-: ﴿ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾؛ أي ردوا الخصومات والجهالات إلى كتاب الله وسنة رسوله فتحاكموا إليها فيما شجر بينكم. ﴿ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾: فدل على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة، ولا يرجع إليهما في ذلك فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر "[2].

وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم (١/ ٥٣).

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١/ ٦٧٧-٦٧٨).

إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٤٧ - ٥١]، وقال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴾ [النساء: ٦٠ - ٦١]، وقال تعالى: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

ففي هذه الآيات ذكر قوم يزعمون الإيمان بالله ورسوله، ويزعمون فوق ذلك أنهم مطيعون لله ورسوله، ثم إذا دعوا إلى شريعة الله ليتحاكموا إليها أعرضوا عنها وطلبوا التحاكم إلى الطاغوت (وهو كل معبود أو متبوع أو مطاع من دون الله إنساناً كان ذلك أو شيطاناً أو وثناً أو صنماً أو كائناً ما كان من شيء)[1] فنفى الله عنهم الإيمان نفياً قاطعاً﴿ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾، فبين الله أنهم بذلك خارجون من الإيمان، وأنهم لا يؤمنون حتى يحكموا شريعة الله راضية بها نفوسهم، مطمئنة بها قلوبهم. ثم يبين الله موقف المؤمنين من هذا الأمر، وهو أنهم إذا دعوا إلى التحاكم إلى شريعة الله يقولون ﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ [النور: ٥١] ويسارعون إلى التنفيذ والانقياد.

* * *

وإذا كانت الليبرالية تقوم بشكل أساسي على الحرية الفردية والتي تعتبر من مكونات النزعة الإنسانية المهيمنة على الفكر الغربي؛ فإن هذه الحرية قد استخدمت "للتحرر من القيود والتحريمات التي فرضتها العادات والقوانين العتيقة والمؤسسات السلطوية، دينية أو علمانية، وللتخلص من المخاوف والأوهام التي استثمرتها الكنيسة والجهاز القائم على أديان الوحي بأكملها، وسعوا أن يحلوا محلها نظاماً

(١) انظر تفسير الطبري (٣/ ٢١). وأعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٥٤).

تشريعياً معدلاً، يقوم على المساواة أمام القانون وحرية التفكير وحرية الرأي، ودولة علمانية تحكمها مؤسسات تمثيلية تحرص على أن لا تصدر تشريعات من شأنها التدخل في الحرية الفردية أو المشروع الاقتصادي إلا في أضيق نطاق.

لكن في مرحلة لاحقة، حينما تطلبت الأوضاع الاجتماعية الناشئة عن الليبرالية الحرة التدخل حماية لأفراد المجتمع كافة، أصبحت سياسة التدخل من جانب الدولة في التشريع الاجتماعي والاقتصادي وسيلة لتحقيق الحرية الفردية بإتاحة الفرصة لأفراد المجتمع كافة أن يعيشوا في مستوى اجتماعي واقتصادي وثقافي لائق[١].

وتعتبر الليبرالية أهم وأول مذهب سياسي متكامل يقوم على أساس النظرية الفردية في تحديد أهداف السلطة السياسية، وهو يمثل الجانب السياسي للنظام الرأسمالي، لذلك فهو يرتبط في الأذهان بالطبقة البرجوازية، باعتبارها الطبقة السائدة في هذا النظام من ناحية، كما يرتبط من ناحية أخرى بما يعرف في علم السياسة بالديمقراطية التقليدية أو الديمقراطية المتعددة الأحزاب[٢].

فالفكر الليبرالي له موقف متميز من الفرد وحرياته، إذ الفرد له الأولوية القصوى في هذا الفكر، وكل الوسائل يجب أن تكون في سبيل حرية الفرد، والفرد في الفكر الليبرالي له الحق بالتمتع بنوعين من الحرية:

١- الحرية الفردية أو ما يطلق عليه الحرية المدنية وهي استقلال الفرد وحريته والاعتراف له بمجال خاص يتمتع فيه بحريته، ولا يجوز للسلطة التدخل في هذا المجال أو التعدي عليه أو تجاوزه، وهو حق طبيعي للفرد اكتسبه بالمولد. وهذا الحق سابق

---

(١) انظر: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف محمد (ص ٢٣).

(٢) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح علي محمد العربي (ص ٢٦٥).

لوجود الدولة؛ ومن ثم فمهمة الدولة الحفاظ على حرية الأفراد وحقوقهم الطبيعية.

٢- الحرية السياسية وتعني أن الفرد له الحق في اختيار السلطة التي تحكمه، واختيار الفرد للسلطة التي تحكمه يجعل هذه السلطة الحاكمة خاضعة للفرد بشكل ما، فلا يجوز لها أن تتدخل في حريته الشخصية، وإذا اعتدت هذه السلطة الحاكمة على الفرد وحرياته فله الحق في تغييرها واختيار غيرها.

وتمثل الحرية الفردية في الفكر الليبرالي (الغاية) وأما الحرية السياسية ونظم الحكم فهي وسيلة لتحقيق الحرية الفردية، بمعنى أن الفرد له الحق في اختيار السلطة والنظم التي تحكمه حتى يحفظ استقلاله ويضمن عدم تعدي السلطة الحاكمة على مجاله الخاص وحريته الفردية[1].

وترجع أهمية هاتين الحريتين في الفكر الليبرالي إلى أساس نشأة الليبرالية والتي كانت لغرض التحرر من السلطات التي كانت تسود المجتمعات الأوربية آنذاك، والتي نظر إليها الفكر الليبرالي على أنها سلطات جائرة يجب التخلص منها لتتحقق للفرد حريته المنشودة، وتمنع الآخرين من التدخل في شؤونه سواء كان هؤلاء الآخرون أفراداً أو سلطات، وقد كان يسود تلك المجتمعات نوعان من السلطات:

١- سلطة الملوك والأمراء المتحالفة مع الإقطاع.

٢- سلطة الكنيسة ورجالها وكهنوتها، والتي تفوق سلطة الملوك.

فكانت الثورات المتتابعة قد سعت للتخلص من هاتين السلطتين. فالمفكرون الأوربيون في سعيهم لتحرير الفرد الأوربي من السلطة الحاكمة المستبدة كان لزاماً عليهم أن يحرروا الفرد أيضاً من السلطة الأخرى -سلطة الكنيسة- لأن الكنيسة

---

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، د. محمد الجوهري حمد الجوهري (ص١٢).

كانت لها سلطات تفوق سلطة الملوك والأمراء في ذلك الوقت.

فظهرت (العلمانية) بشعاراتها المعروفة (فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية) أو (فصل الدين عن الدولة) وصولاً إلى (فصل الدين عن الحياة) وهو ما أدى إلى عزل الأفكار والأحكام والمعتقدات الدينية عن المجتمع، وعدم تطبيقها على المجتمع بعامة، وعلى الدولة وأجهزتها وقوانينها ونظمها بشكل أخص، ولم يتوقف الأمر على عزل الدين عن المجتمع والدولة بل تعدى -فيما بعد- إلى هدم الدين والاتجاه نحو المادية والتنكر للغيبيات والأديان، فكانت العلمانية ثورة ضد الكنيسة واستبدادها.

وظهرت الديمقراطية نظاماً للحكم ومرجعية للنظام السياسي، بحيث يكون أصل السلطة السياسية أو مصدرها راجعاً إلى الإرادة العامة للأمة. والتي يمثلها أفراد منتخبون من قبل عموم الناس، فكانت الديمقراطية ثورة ضد الاستبداد السياسي للملوك والأمراء.

وعندما سادت العلمانية في المجتمعات الغربية وحجم الدين في أضيق نطاق؛ رفع من شأن الطبيعة حتى غدت المرجع الأساسي لقياس الحقوق والواجبات في المجتمع، بعد أن تم عزل الدين عن شؤون المجتمع، وإنكار وجود قوانين إلهية أزلية لتنظيم الحقوق، فجاء مفهوم القانون الطبيعي أو نظرية الحقوق الطبيعية -والمفتقدة للسند التاريخي-[1] والتي بنيت عليها فكرة الديمقراطية لتحل محل الحكم بالشريعة الدينية في الدولة العلمانية التي حلت هي محل الدولة الدينية (الثيوقراطية)[2]. ولذا فقد مهدت العلمانية لقيام الديمقراطية التي تبنى على العقلانية الفردية والفصل بين الدين والحياة، فبعد أن تقلصت السلطة الدينية أصبح الفرد الأوروبي أكثر وعياً إلى

(١) انظر ما تقدم في مبحث الليبرالية السياسية.

(٢) لبيان حقيقة الدولة الثيوقراطية في الفكر الغربي، والفرق بينها وبين الحكم الإسلامي: انظر كتاب مغالطات، محمد قطب (٣٠-٤٣).

وضع معايير للسلوك وقيم للحياة تنبع من ذاته، كما قال باربو: " لولا العلمانية لظل الرجل الأوروبي غير ناضج وغير مدرك لقدراته على حكم ذاته "[١].

ولا يزال المنطلق الفكري الليبرالي الذي يركز على الطابع السلبي لمفهوم الحرية منيع المكانة في الفكر السياسي، فالحرية بالنسبة لذلك المذهب تفهم من منظار إزاحة القيود عن سلوك الفرد، بمعنى: أن الحرية السياسية هي بكل بساطة الحيز الذي يمكن للفرد أن يتصرف فيه من دون أن يصده الآخرون[٢].

وقد جاءت الديمقراطية وليدة الإيمان بالعقل، الذي كان يتصف به ما يسمى بعصر التنوير في أوربا، حين كان العقل البشري يعتبر أداة التوصل إلى حقيقة مطلقة مع الطبيعة والأخلاق معاً، كما كان الوسيلة الناجعة للوصول إلى شاطئ الثبات المعرفي والأمان[٣].

ومن هنا التقت العلمانية بالديمقراطية، وأصبح الفكر الليبرالي يستبطن في مفهومه عدداً من الأسس التي لا يمكن اكتماله إلا بوجودها؛ والتي منها: العلمانية والديمقراطية، وارتباطهما بموضوع تحكيم الشريعة يستدعي تجلية مفهوم كل منهما في الفكر الليبرالي، ومدى موافقته لمقتضى تحكيم الشريعة من عدمه.

فالعلمانية في أصلها تطلق على "العقيدة التي ترى إبعاد الدين عن الدولة والتعليم والأخلاق، وأن تكون جميعها مستقلة وبعيدة عن تأثير الكنيسة والمؤسسات الدينية، وأن يرى الإنسان أن العقل هو مصدر خلاصه لا الدين، وبالتالي رفض كل الغيبيات وما وراء الطبيعة "[٤].

---

(١) عن: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد علي مفتي (ص٢٤).
(٢) انظر: الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، إيليا حريق (ص١٥١).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص٣٢).
(٤) التعريف لمعجم (وبستر) عن: العلمانية جذورها وأصولها، د. محمد علي البار (ص١١).

وأما الديمقراطية -عند أنصار الفردية والليبرالية- فتعني: "مجموعة المبادئ والأفكار التي تعتبر كل سلطة مصدر خطر، وأن الحكومة العادلة هي الحكومة المقيدة السلطة"[1]. وقد تعرف بـ: "حكم الشعب، بمعنى أن السياسات العامة والقوانين تقر، إما مباشرة بالتصويت عليها، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق الموظفين الرسميين المنتخبين بحرية من قبل المواطنين"[2].

فالعلاقة بين العلمانية والديمقراطية[3] علاقة تلازمية في الفكر الليبرالي، فـ"لا ديمقراطية دون علمانية، والديمقراطية تقود دائماً إلى العلمانية" كما يقول شاكر النابلسي[4]، وتشكل العلمانية الأساس الفكري للنظام السياسي الليبرالي بينما تشكل الديمقراطية الليبرالية آلية تطبيق العلمانية، فلا يتصور ليبرالية بدون علمانية، كما يشير إلى هذا صاحب موسوعة المورد العربية، عندما عرف الليبرالية السياسية بأنها: "فلسفة سياسية، ظهرت في أوربا في القرن التاسع عشر، تعارض المؤسسات السياسية والدينية التي تحد من الحرية الفردية، وتنادي بأن الإنسان كائن خيِّر وعقلاني، له الحق في التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة"[5].

يقول سيار الجميل -ليبرالي جديد-: "المبادئ الليبرالية الأساسية، أولاً: العلمانية التي تعني اصطلاحاً فصل الدين عن السياسة، كما تعني مضموناً فصل الدين عن النشاط البشري عامة"[6].

---

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح العربي (ص٢٧٨).

(٢) هذا التعريف قال به (رونالد بينوك)، انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد علي (ص١٧).

(٣) لمزيد من طبيعة العلاقة بين العلمانية والديمقراطية يراجع: الفكر العربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي (٢/ ٢٥١-٢٥٨).

(٤) الفكر العربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي (٢/ ٢٥٤).

(٥) موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي (٤/ ١٠٥٠).

(٦) الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، مقال للدكتور سيار الجميل، مجلة الحوار المتمدن العدد ١١١٩ - ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

ويقول صاحب التفكير في العلمانية: " نحن نعتقد، إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت ومتغيرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله، أن العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية "[1].

ويربط حسن حنفي بين الليبرالية والعلمانية، قائلاً: " نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته، في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل ألوان الوصاية عليه، ولأي سلطة فوقية، إلا سلطة العقل والضمير، فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ "[2].

ووفق هذا المفهوم فإن الجابري يرى استبدال شعار العلمانية بشعار الديمقراطية إذ ليس ثمة فرق بين المفهومين في نظره[3]. ولكون مصطلح العلمانية يثير معارضة المجتمع المسلم وهو الأمر الذي ينتفي إلى حد ما مع الديمقراطية.

وللسبب ذاته فلا يرى محمد أركون مانعاً من استبدال مصطلح العلمانية بالمدنية، حيث يقول: " إذا كان مصطلح علمانية يثير حساسية خاصة، فيمكن أن نستبدل به الوصف (مدني) فهو أقرب إلى دلالته الأصلية ووظيفته المشروعة، وليس هناك ما نخشاه على الدين "[4].

ولذا فقد تزعم التيار الليبرالي العربي الدعوة إلى العلمانية بمفهومها الشامل مع دعوته للديمقراطية بمفهومها الجزئي الذي يضمن عدم الخروج عن السياق العلماني أو يؤول إلى تقيد الحريات الفردية.

---

(١) التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، د. كمال عبد اللطيف (ص٦٧).
(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٦٣).
(٣) انظر: حوار المشرق والمغرب، الجابري وحنفي (ص٩٩)
(٤) الإسلام: أوربا والغرب، محمد أركون (ص١٠٢).

كما يبين سعيد زيداني -ليبرالي جزائري- الموقف الديمقراطي الليبرالي من حيادية الدولة تجاه القيم، في قوله: " إذا لم يكن بمقدور أو من حق الجزائري الليبرالي أن يحرم ممثلي أغلبية إسلامية أصولية من الوصول إلى السلطة بانتخابات سرية ومتساوية وعامة، فقد كان من حقه -ولزاماً عليه- أن يلح في الطلب قبل الانتخابات أو بعدها، بدستور ينص صراحة، ومن دون لبس أو إبهام على عدم جواز فرض الأخلاق الخاصة (الصيام في رمضان، مثلاً) من قبل السلطة الحاكمة، أيًا كانت برامجها ومنطلقاتها "[1].

يقول نديم البيطار: " إن قضية الحداثة الكبرى كانت التفكير في تكوين مجتمع علماني، أو بكلمة أدق كانت التفكير بالمجتمع ككيان تكون بعوامل ذاتية خاصة به، أي بشكل مستقل تماماً عن أي نظام خارجي، دون أي علاقة بأي قوة خارج الإنسان وتاريخه، إنه مجتمع تكون إنسانياً وذلك نقيض المجتمع التقليدي الذي تكون إلهياً "[2].

ويذهب إلى هذا المعنى عدد من الليبراليين العرب وإن تنوعت العبارات وتعددت الأساليب.

فالدين والعلمنة مصطلحان متضادان عند أركون[3] والعلمنة التي ينادي بها "تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية "[4]. وليس السبب في معارضة العلمانية -عند أركون- راجعاً إلى

---

(١) الديمقراطية، الليبرالية، ومفهوم الدولة المحايدة، فصل المقال عما بينهما من اتصال، سعيد زيداني، مقالة منشورة في المستقبل العربي، العدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤م (ص٢٤).

(٢) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والأيديولوجيات الحديثة، التاريخ كدورات أيديولوجية، نديم البيطار (ص١٣٩).

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢٩٢).

(٤) المرجع السابق (ص٢٩٤).

الإسلام بوصفه إسلاماً أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية؛ فدولة الإسلام في الأساس هي دولة علمانية، وإنما يعود ذلك إلى المجتمعات الإسلامية التي خلطت بين الزمني والروحي، وبين الدنيوي والديني، والتي لم تشهد طوال تاريخها طرح أسئلة في اتجاه الشك المستمر كما فعل ماركس ونيتشة فيما يتعلق بالمسيحية، ولم تعرف حتى الآن أن تولد فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب، وساد فيها فهم تقليدي بأن الشريعة ذات أصل إلهي؛ وليس الأمر كذلك. فالقرآن والسنة والإجماع والقياس؛ بمنزلة الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي[1]، و "هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق! فأولاً إن قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافاً تفسيرياً كبيراً، وأما الأمر مع الحديث فإن القضية أشد عسراً، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلاقاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها.. أما فيما يخص الإجماع الذي نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظري طبق فقط على بعض المسائل الكبرى من مثل تشكل النص القرآني، الصلاة، الاحتفال بعيد ميلاد النبي!!.. والقياس يتيح حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع "[2].

ووفقاً لهذا المفهوم الغالي (من الغلو) يدعو أركون إلى تطبيق العلمانية وممارستها في البلاد الإسلامية، بحجة أنها أصبحت ضرورة ملحة لهذه البلاد في وقتنا الراهن[3]. ويضيف: " تحولات المعنى في عصر الحداثة قطعت الإنسان عن كل تعالٍ أو تجذر أنطولوجي أو ميتافيزيقي. وأصبح الإنسان يعيش شرطه الوضعي المادي البحت بشكل كامل "[4].

---

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢٩٤-٢٩٨).
(٢) المرجع السابق (ص٢٩٧-٢٩٨) بتصرف يسير.
(٣) انظر: المرجع السابق (ص٢٧٤ وما بعدها)، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص٢٧٣ وما بعدها).
(٤) قضايا في الفكر الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون (ص١٩٤).

ويقرر عبد المجيد الشرفي أن " العلمنة هي تطوير الجانب الدنيوي على حساب الجانب المقدس أو الديني. وهي تتجسم إذن في ازدياد عدد الأفراد والمجموعات البشرية التي تتمثلُ العالم وحيَيَاتَها الخاصة دون الرجوع إلى التأويلات والقيم الدينية. هنا تبرز العلمنة في جانبها الذاتي البالغ الأهمية الذي يشمل الضمير الإنساني ولا يقتصر على الأشياء "[1].

وأما تركي الحمد، فيذهب إلى حتمية الليبرالية بمحتواها العلماني الذي يفصل بين الحياة الدينية والدنيوية[2] " فالعالم يسعى بشكل تلقائي وحتمي نحو الليبرالية "[3]، و" وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة تعد أعلى تجسيد لليبرالية السياسية، حيث بدأت تأخذ شكل الدستور العالمي، وإن لم تكتمل آلية الإلزام بها، فإن الاتجاه العالمي يتجه نحو وجوب تنفيذها "[4]. و" العلمانية كتيار فلسفي فكري ومن ثم أسلوب حياة، لا تعني فصل الدين عن الدولة فقط، بل إنها فصل منهجي بين العام والخاص، فالقضية الدينية قضية شخصية بين العبد وربه، أما القضية الدنيوية فإنها قضية عامة تنظم العلاقة بين الفرد والفرد، والفرد والجماعة، سواء كانت هذه الجماعة الدولة ذاتها أو أي جماعة فرعية أخرى داخل الدولة نفسها، وكذلك تنظيم العلاقة بين الجماعة والجماعة، سواء في إطار الدولة الواحدة أو بين الدولة وغيرها من الدول. هذه هي العلمانية، أو الدنيوية "[5].

وتتزامن مع الدعوة للعلمانية الدعوة إلى الديمقراطية بمفهومها الليبرالي فكما أن لليبرالية فهمها الخاص للحرية، وليس هو الفهم الأوحد، فلليبرالية أيضاً فهمها

---

(١) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص٥٥).

(٢) انظر: السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد (ص٦٩-٧٠).

(٣) الثقافة العربية في عصر العولمة، تركي الحمد (ص٢١).

(٤) المرجع السابق (ص١١).

(٥) السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد (ص١٧٦-١٧٧).

الخاص للديمقراطية وليس هو الفهم الأوحد أيضاً، فالحرية والديمقراطية قد عرفتها بعض الشعوب قبل ظهور الليبرالية في القرن السابع عشر، فإذا كانت الديمقراطيات القديمة تعني بحق الأفراد في ممارسة السلطة عن طريق حقهم في اختيار السلطة التي تحكمهم، فإن الفكر الليبرالي لا يقبل هذا الإطلاق فهو بجانب اعترافه للأفراد في اختيار السلطة التي تحكمهم، فإنه يؤكد على حق الفرد بمجال خاص وحرية خاصة لا يجوز للآخرين التدخل بها، فالليبرالية تعني في أخص أوصافها الفردية التي تعتبر أن للإنسان السيادة المطلقة على هذا الكون ومن ثم لا يسمح لأية أفكار مسبقة أو موروثة أن تسيطر على حياة الجماعة والمجتمع من منطلق أن حرية الفرد سوف تعطيه القوانين والأفكار التي تحكم المجتمع[1]. مع ما في هذا الموقف من مناقضة مع بدهيات العقول فلا يوجد إنسان في القديم أو الحديث لا يتأثر تفكيره بأفكار مسبقة سوى الطفل الوليد.

وإذا كانت الديمقراطية ليست الليبرالية بإطلاق، فيمكن تحديد مسار العلاقات بين الليبرالية والديمقراطية -بحسب توفيق المديني- بالاستناد إلى ثلاث صيغ:

- التعايش بين الليبرالية والديمقراطية بما يعني ذلك إمكانية وجود دولة تكون ليبرالية وديمقراطية في الوقت عينه من دون عدم استيعاب وجود دولة ليبرالية غير ديمقراطية كما يراها الليبراليون المحافظون ودولة ديمقراطية غير ليبرالية كما يراها الديمقراطيون الثوريون الراديكاليون.

- الديمقراطية في تناقص مع الليبرالية، أي أن الديمقراطية لا يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً إلا في دولة تحقق العدالة الاجتماعية، وقبلت بالتخلي عن نموذج الدولة الليبرالية. وهذا هو رأي الديمقراطيين الثوريين الراديكاليين.

- الترابط الضروري بين الليبرالية والديمقراطية، بمعنى أن الديمقراطية وحدها

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، د. محمد الجوهري حمد الجوهري (ص١١).

هي القادرة على التحقيق الكامل للنموذج الليبرالي الأمثل، وإن الدولة الليبرالية هي القادرة على توفير فرص وضع الديمقراطية موضع التنفيذ[١].

وتعود الإشكالية بين الديمقراطية والليبرالية إلى العلاقة بين الحرية والمساواة وكيفية الاتساق بينهما، فمن غلب الحرية فقد أضر بالمساواة، وجنح نحو الليبرالية، ثم فسر الديمقراطية بما يلغي مفهوم المساواة منها ويردها إلى معنى فردي محض. ومن غلب المساواة فقد أضر بالحرية المطلقة، وحاول تقييدها، وغلب جانب الديمقراطية ثم فسر الحرية على ضوئها، وهذا يدل على عدم الاتفاق على مفهوم موحد للديمقراطية، وأنه مفهوم واسع السقف يمكن أن يشتمل على مفاهيم متناقضة كل واحد يدعيه[٢].

والديمقراطية التي تمثل الذراع السياسي لليبرالية، تتكون من شقين: شق فلسفي، وهو ما يطلق عليه (قيم الديمقراطية)، وشق إجرائي، وهو ما يطلق عليه (آليات الديمقراطية) والشق الثاني يشمل الانتخابات والفصل بين السلطات وتنظيم الأحزاب[٣]، ويغلب على هذه الإجراءات التنظيم الإداري فهي مندرجة تحت قاعدة المصالح المرسلة فالأصل فيها الجواز ما لم تخالف حكماً شرعياً، بينما يمثل الشق الأول أساس الاختلاف بين النظامين الإسلامي والليبرالي وهو من الأسس التي لا تنفك عنها الديمقراطية الليبرالية، كما يقول جورج طرابيشي: " الديمقراطية بدون ثقافة الديمقراطية قد لا تكون حاملة معها إلا لسم الطغيان، وحصراً منه طغيان العدد "[٤]، وهذا الشق هو منظومة العلمانية التي تتعارض مع ثوابت الدين

---

(١) حدود الثورة الديمقراطية في منظور الإمبراطورية الأمريكية، د. توفيق المديني، مقالة منشورة بمجلة أقلام أون لاين الالكترونية المغربية، العدد العاشر، السنة الثالثة، فبراير ٢٠٠٤م
http://www.aqlamonline.com/archives/no10/index.html

(٢) انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي (ص٢٢٤).

(٣) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز مصطفى كامل (ص١٥٤-١٥٥).

(٤) في ثقافة الديمقراطية، جورج طرابيشي (ص١٠). بتصرف يسير.

وأصول التشريع وأركان الاعتقاد، فتبين من هذا أن الديمقراطية الليبرالية لا تنفك عن العلمانية والعلمانية تتعارض من وجوه كثيرة مع الشريعة الإسلامية، بل إن هناك "علاقة تضاد بين قوة الدين وقوة الديمقراطية" كما يصرح بذلك شاكر النابلسي[١]، وقد عقدت ندوة في أسطنبول ما بين ٢-٦ أبريل ٢٠٠٦م عن تعزيز الديمقراطية، بدعوة من الحركة العالمية للديمقراطية؛ أكد غالبية المشاركين فيها على أن هناك تلازماً بين العلمانية الغربية والديمقراطية، بل عدوا العلمانية شرطاً في تحقيق الديمقراطية[٢].

ويدعو أحمد البغدادي إلى الديمقراطية زاعماً أنها تشكل قيمة ورؤية شاملة للحياة، فهي "نظام حكم تحول إلى نظام حياة ثم إلى حياة متكاملة من خلال مبدأ مهم يتمثل في أن الإنسان سيد نفسه"[٣]. وهذه الديمقراطية في نظره لا يمكن تأسيسها دون تأسيس للقيم الليبرالية كالحرية والمساواة والعلمانية، ونبذ كل قيمة تتناقض مع هذه القيم، ولذا فلابد من النزوع إلى العلمانية التي يعدها المقدمة الأولى للتقدم والتي أصبحت مسألة حتمية فهي "تمثل واقعاً معاشاً لا يمكن العيش بدونه في كل المجتمعات، حتى تلك ذات الأديان السماوية"[٤]. ثم يفصح عن مفهومه للعلمانية بأنها: "فكر وفلسفة حياة تمثل المدخل لحياة جديدة يكون فيها الدين ضمن مرجعيات متعددة وليس المرجعية الوحيدة، كما أنه يتنازل من علياء السماء إلى تواضع الأرض ويصبح مادة للبحث والتحليل، للقبول والرفض دون أي تأثير بعوارض الإيمان الذاتي"[٥].

ويدعي أحمد البغدادي بأن الديمقراطية من اختراع الفكر الليبرالي مع ما في هذا من مغالطة ظاهرة فليست الديمقراطية حكراً على الليبرالية -كما سبق- بل

(١) الفكر العربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي (٢/ ١٣٩).
(٢) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز مصطفى كامل (ص١٥٥).
(٣) تجديد الفكر الديني، د. أحمد البغدادي (ص٣٠).
(٤) المرجع السابق (ص٣٧).
(٥) المرجع السابق (ص٤٦).

هناك دول عديدة تجمع بين الديمقراطية وتقييد الحريات وفرض عقائد خاصة بها، يقول مفاخراً: " أليست الديمقراطية من اختراع الفكر الليبرالي لقطع دابر الاستبداد السياسي والديني "[1]. ويضيف في مقالته المعنونة بـ(نعم الليبراليون هم وحدهم الديمقراطيون)! : " الليبراليون في العالم العربي هم الوحيدون الذين يتبنون الديمقراطية ليس فقط بوصفها نظام حكم، بل بوصفها أسلوب حياة، وهم وحدهم يدافعون عن حقوق الإنسان، وعن الحريات الفكرية، ويحترمون الآخر لإنسانيته دون أي تمييز ديني، ويسعون إلى إقرار الحقوق المدنية، ويدعون إلى تحريرها مدنياً "[2].

أما علي حرب فيقول: " الديمقراطية تفترض مواطناً حراً قادراً على الاختيار، لا عبداً مؤمناً يعتقد بأن ثمة من هو أولى منه بنفسه. إنها تفترض أن لا وصاية على العقل من خارجه ولا سلطان عليه غير نفسه، أي تفترض أن يكون الإنسان سيد نفسه والمشرع لاجتماعه مع نظيره. ولهذا فهي تقوم على الفصل التام بين ميدان الألوهية وميدان الحاكمية البشرية. . وهذا الفصل هو مظهر علماني، لأن قوامه الفصل بين مجال العقيدة ومجال السلطة، بين الدين والسياسة "[3].

وينادي الجابري بأن تكون الديمقراطية هي المرجعية الفكرية التي يفزع إليها في حياتنا، وأنه كما ينادي الإسلاميون بأن الإسلام هو الحل، فإننا ننادي بأن الديمقراطية هي الحل، مثلما ينادي أيضاً الشيوعيون بأن الشيوعية هي الحل[4].

فـ" الديمقراطية ليست مجرد آلية تصويت أو إجراء اقتراعي، وإنما مبدأ محمل بالقيم مندمج في كلٍ معرفي علماني. وإذا ما تم تطبيقها في خارج سياقها التاريخي،

---

(١) الليبراليون الجدد جدل فكري، شاكر النابلسي (ص١١٣).

(٢) المرجع السابق (ص١١٤).

(٣) نقد النص، علي حرب (ص١٢٦).

(٤) برنامج ضيف وقضية - قناة الجزيرة الفضائية - الإثنين السادسة بتوقيت غرينتش، ٩/ ٥/ ٢٠٠٠م.

فإنه يمكن أن تصبح أداة خطاب للهيمنة والتضليل والصراع "[1].

وهي -أيضاً- في حقيقتها؛ تعاني أعباء نظرية أضحت ملازمة لها[2]، تتناقض مع كل عقيدة، وتتنافى مع كل ثابت، وتتنكر لكل ماض، ليس للأديان في مكوناتها أي دور أو أثر، بل هي في خصومة مع كل الأديان والعقائد، وكل الأخلاق والقيم. كما يقول علي حرب: "الديمقراطية تتنافى مع العقل العقائدي سواء كان العقل دينياً أم غير ديني إسلامياً أم غير إسلامي. . . "[3].

وفي سبيل إيجاد مواءمة بين الإسلام وبين العلمانية والديمقراطية[4]، فقد عمل الخطاب الليبرالي (أو خطاب الإسلام الليبرالي) على نفي تضمن الكتاب والسنة أي صفة تشريعية وإن وجدت فهي محصورة عددياً في بعض الأحكام القليلة والتي لا يكون لها كبير أثر في حياة الفرد أو المجتمع، أو تاريخياً زمنياً؛ فمن يقر بتضمنها لبعض النصوص التشريعية فإنه يحصر صلاحيتها في الزمن التاريخي إبان عصر الرسالة فحسب، وهو ما اصطلح عليه بتاريخية التشريع الإسلامي.

يلاحظ عبد المجيد الشرفي أن الوحي لا يتحدث البتة عن شريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، فهو من هذه الناحية ملزم، أما تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فهو بمنزلة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين[5].

---

(١) الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام، عمرو جمال الدين ثابت (ص٣٣).

(٢) انظر لعدد من هذه الأعباء في: الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، إيليا حريق (ص٣٢-٣٩).

(٣) نقد النص، علي حرب (ص١٢٥).

(٤) من المحاولات الجادة في هذا السياق: الدولة والدين، برهان غليون. أزمة الديموقراطية في البلدان العربية، تحرير علي الكواري. الإسلام ورهانات الديمقراطية، محمد محفوظ. السلطة في الإسلام، عبد الجواد ياسين. وغيرها كثير. .

(٥) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (ص٥٩).

ويذهب إلى تقرير أن المسلم: " لا يضيره أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات -متى وجدت وهي قليلة جداً- سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها "[1].

وأما أركون فينقل -متبنياً- مقولة الصادق بلعيد: إن الآيات التشريعة قد أعدت للمجتمع القبلي ولا تصلح للعصور الحديثة فالهم الروحي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة قانون قضائي وتشريعي جديد على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة، فالخطاب التبجيلي يعتبر مغالطة تاريخية، كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى[2].

ويدعو محمد عابد الجابري إلى إقامة دولة علمانية تحت شعار التمسك بالدين بعد أن يتم تطويعه للفكرة العلمانية الشاملة، فيقول: " يمكن أن تكون الدولة علمانية المضمون كما هي الحال اليوم، لكنها لا يمكن أن تتبنى العلمانية شعاراً أيدلوجياً، بل لابد أن تعلن تمسكها بالدين والعمل على نصرته "[3]. فالإسلام شعار (للمخادعة) أما العمل والتطبيق فهو للعلمانية!.

وهو ما نص عليه توفيق الحكيم من قبل عندما تساءل " هل يمكن لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم "، ثم يجيب " ممكن، ولكن يتعين اعتماد تفسيرات جديدة تتفق والمفاهيم العصرية، والمؤسف تبني البعض تفسيرات القرون الوسطى للنصوص الدينية "[4].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (٦٠).
(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص ١٥).
(٣) عن: التيار العلماني الحديث، منى الشافعي (ص٩٩).
(٤) رأيهم في الإسلام (ص٨٢) عن: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد الغامدي (ص١١٧١).

ويقول القانوني التونسي عياض بن عاشور: "أما على المستوى الديني، فقد نص الدستور على أن الإسلام دين الدولة. وهكذا يبدو من الوهلة الأولى أن الأشياء لم تتغير وأن تونس تهتدي بالمنوال العتيق في تاريخ الإسلام، المنوال الخلافي الذي نظّر له الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهم. وجوهر هذا المنوال هو الآتي: الشريعة الإسلامية السنية وأحكامها التشريعية هي التي تنظم السلوك الاجتماعي، والسياسة سياسة شرعية، والدولة في خدمة الإسلام، فهي حينئذ دولة الإسلام بأتم معنى للكلمة".

بيد أن ابن عاشور يستدرك ليوضح الأثر الليبرالي لتحويل هذه النظرة إلى الدين فيما يتعلق بحقيقته وهيمنته، فيقول: " ولكن لست أبالغ إذا قلت إن أكبر ثورة حققتها تونس وعملت من أجلها باستمرار من منتصف القرن التاسع عشر، تتمثل في قلب الوضع الذي ذكرناه سالفاً. فبفضل التوحيد القضائي، والإصلاحات في قانون العائلة، والسياسة التربوية، وتونسة التاريخ وتجديد العلاقة المعنوية بين التراب والأشخاص والدولة، وفوق كل شيء باحتكار المنظومة القانونية، فقد تحوّل التركيب الدستوري من منوال دولة الإسلام إلى منوال إسلام الدولة، وشتان ما بينهما.. وهذا المنوال في حقيقته: لا دين فوق الدولة، بينما يعني الأول: لا دولة فوق الدين"[1].

ومن هذا المنطلق يقف الخطاب الليبرالي موقفاً سلبياً بل معادياً من الدعوات المخلصة التي تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية في بلاد المسلمين. حتى في البلاد التي لا تعترف بالديمقراطية أو تمارسها صورياً دون أن يؤثر ذلك في جوهر الحكم أو قائمة المنتخبين!، ويتم ذلك تحت حجج أوهى من بيت العنكبوت، منها ما يتعلق بزعمهم أن لهم فهماً خاصاً بالإسلام، أو نظرتهم الدونية لتشريعاته، أو انبهارهم الأعمى بمعطيات الحضارة الغربية ومنجزاتها، أو غير ذلك من الأسباب والعوامل:

---

(١) الضمير والتشريع، عياض بن عاشور.

فبعضهم يقول: أين هو الإسلام الذي تتحدثون عنه، إنه لم يعش إلا فترة قصيرة أيام الرسول ﷺ والخلافة الراشدة، ثم بدأ الانحراف! فأي إسلام تريدون؟!

وبعضهم يقول: إن الإسلام كان خطوة تقدمية بالنسبة لعصره، ولكنه استنفذ أغراضه، وتجاوزته البشرية!.

وبعضهم يقول: لو كان الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان؛ فلماذا وصل المسلمون إلى الحال التي وصلوا إليها من الضعف والهوان![1].

يقول نصر أبو زيد: " إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية[2] وثبة على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام الحدود... إن حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر.. إلخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود... وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء (صوابها لا غنى) عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة "[3].

وأما عبد المجيد الشرفي فيحصر التشريع الإسلامي في أضيق دائرة مخرجاً الكثير من الآيات المتعلقة بالتشريع من أن يكون المخاطب بها المسلمين، قائلاً: " في الضمير

---

(١) انظر لمزيد من الشبه في هذا السياق، والجواب عنها: قضية التنوير، محمد قطب (٤٢-٥٤)، والليبرالية وتقويض سيادة الإسلام، عمرو ثابت (ص٣٨-٣٧)، وتحطيم الصنم العلماني، محمد شاكر الشريف (ص٣٢-٣٥).

(٢) يكثر في كلام نصر أبو زيد التناقض كما هي الحال هنا، وانظر مثالاً آخر في: نقد النص، علي حرب (ص٢١١).

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص١٤-١٦).

الإسلامي أن من لم يحكم من المسلمين بما أنزل الله فهو ظالم فاسق كافر والحال أن هذه الصفات خاصة باليهود والتوراة، وأن التشريع لم يحتل في القرآن البتة مكانة تقترب من مكانته في سفر تثنية الاشتراع مثلاً بحيث يكون ما أنزل الله من التشريعات شاملاً لتفاصيل العبادات والمعاملات "(1).

بينما يفرق علي حرب -متأثراً بعقيدته الباطنية- بين الشريعة والحقيقة، جاعلاً الشريعة أحد مظاهر الحقيقة التي لا تدل عليها بالضرورة، فيقول: "الشريعة مظهر من مظاهر الحقيقة وليست هي بالضرورة الحقيقة "(2).

وينقل عبد المجيد الشرفي تفريقاً عجيباً عن الطاهر الحداد -متبنياً له- وهو التفريق بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية دون أن تكون غرضاً من أغراضه، فالأول هو جوهر الإسلام ومعناه فيبقى خالداً بخلوده، دون الثاني الذي لا يمكن اعتباره من الإسلام، وجميع مسائل التشريع داخلة -عنده- في الثاني(3).

كما يشيد عبد المجيد الشرفي -أيضاً- بموقف محمود طه الذي يصفه بالفريد والجريء والذي " يتمثل في أن الرسالة المحمدية كانت رسالة عامة إلى البشر في العهد المكي، وأنها كانت رسالة خاصة بمعاصري النبي في الفترة المدنية. ولذا يتعين في نظره طرح ما في الرسالة الخاصة من أحكام كانت مناسبة لأوضاع الناس في بداية القرن السابع الميلادي ولم تعد ملائمة لأوضاعهم في النصف الثاني من القرن العشرين، والعودة إلى الرسالة العامة التي تبقى صالحة مهما تغيرت الظروف "، ثم يبين موقفه

---

(1) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص136).
(2) نقد الحقيقة، علي حرب (43-49).
(3) انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي (ص151-156)، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، د. سهيل الحبيب (ص160-161).

من هذه المقولة فيقول: " وإذا كان الأمر على هذا النحو، وما نحسبه إلا كذلك؛ فإنه يحتم علينا البحث عن حل جذري لهذه المعضلة من شأنه أن يصالح المسلم المعاصر مع دينه... من هنا لابد لنا من الاهتمام بالجانب التشريعي في القرآن... وأول ما تجدر ملاحظته في هذا النطاق أن الوحي لا يتحدث البتة عن شريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، فهو من هذه الناحية ملزم "[1].

ومن زاوية أخرى يذهب فرج فودة إلى أن المطالبة بتطبيق الشريعة لا يعدو أن يكون ردة فعل لهزائم المسلمين المتوالية في الواقع المعاصر، متجاهلاً أن الأمة الإسلامية طوال عصورها كانت محكومة بالشريعة الإسلامية في الجملة حتى سقوط الخلافة العثمانية ودخول الاستعمار إلى بلاد المسلمين، حيث يقول: " إن المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية الآن ليس أكثر من رد فعل لمؤثر خارجي، وهو على عادة رد الفعل يصدر عنيفاً ومتعجلاً، ويجانبه الصواب في مواجهة الفعل الذي هو في تقديري هزيمة ١٩٦٧م "[2]. إذ إن " الإسلام كما شاء له الله دين وعقيدة وليس حكماً وسيفاً "[3]. ولا يقتصر الأمر على ذلك على ضلاله؛ بل يفضل فرج فودة القوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية، فيقول: " إن القانون الحالي يعاقب على جرائم يعسر على الشريعة أن تعاقب عليها، ويعكس احتياج المجتمع المعاصر بأقدر وهو ما تفعل الشريعة "[4]. ولا يستريب من له علم بالكتاب والسنة أن تفضيل القوانين الوضعية على الشريعة الإلهية قرين الكفر وعلامته.

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٥٧-٥٩).
(٢) قبل السقوط، فرج فودة (ص٣٢).
(٣) الحقيقة الغائبة، فرج فودة (ص١٣٩).
(٤) المرجع السابق (ص١٢١).

ويرجع فؤاد زكريا السبب في عدم قبول تحكيم الشريعة الإسلامية إلى عدم امتداد صلاحية هذه الشريعة لتعم كل زمان ومكان، فيقول: " إن فكرة الصلاحية لكل زمان ومكان تبدو متعارضة مع التغير الذي لا يستطيع أن ينكره أحد في أحوال البشر، وهو ما جعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديداً من الوجهة العقلية "[1].

بينما يذهب محمد سعيد العشماوي إلى أن الشريعة ليست القواعد والأحكام التفصيلية[2] وإنما الشريعة هي المنهج، والمنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها[3]، ولذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها، والحق أنه تطبيق روحها[4]، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار[5]، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة، وإنما هي أحكام الشريعة[6].

إن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء بحيث تهيمن الرحمة على كل حكم وأن تطبع كل قاعدة وأي تطبيق أو تفسير[7]، وأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة[8]، والرحمة في نظره تخضع لتقدير العقل البشري ومتطلبات الواقع المعاصر، فتعود أحكام الشريعة والقرآن إلى القانون الوضعي الذي يرتضيه الناس لأنفسهم، ويختارونه لحكمهم.

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا (ص١٧٢).
(٢) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص١٣٦)، وجوهر الإسلام (ص ١٧).
(٣) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص ١١٧، ١١٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٣٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص٣٥).
(٦) انظر: المرجع السابق (ص ١٨، ١٩).
(٧) انظر: المرجع السابق (ص ٢١).
(٨) انظر: المرجع السابق (ص ٢٧).

وإلى قريب من هذا المعنى ما يذهب إليه فهمي جدعان من المطالبة بإحلال مقاصد الشريعة بديلاً لتطبيق الشريعة[1]. والمقاصد -أيضاً- لا تخرج من دائرة الاجتهاد العقلي البشري الخالص، وفقاً للفهم الليبرالي. كما يجلي ذلك عبد المجيد الشرفي بدعوته إلى: "التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلائم وحاجات المجتمع الحديث"[2].

ولا يمانع بعض أرباب الفكر الليبرالي من العمل ببعض أحكام الشريعة إذا كانت موافقة للمبادئ الوضعية الغربية، وعلى طريقة د. عبد الرزاق السنهوري[3] -واضع القانون المدني المصري بالاشتراك- عندما سئل: هل رجعتم إلى الشريعة الإسلامية؟ قال: " أؤكد لك أننا ما تركنا حكماً صالحاً في الشريعة الإسلامية يمكن أن يوضع في هذا القانون إلا وضعناه"[4] ومعيار صلاحية الحكم الموجود في الشريعة الإسلامية عنده موافقته للقانون المدني، فهو من يقول: " يراعى في الأخذ بأحكام الفقه الإسلامي التنسيق بين هذه الأحكام والمبادئ العامة التي يقوم عليها التشريع المدني في جملته، فلا يجوز الأخذ بحكم في الفقه الإسلامي يتعارض مع مبدأ من هذه المبادئ حتى لا يفقد التقنين المدني تجانسه وانسجامه"[5]. وقد اقترح أن تكون المادة الأولى

---

(١) انظر: في الخلاص النهائي، فهمي جدعان (ص١٠٠).

(٢) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص ١٦٢).

(٣) عبد الرزاق بن أحمد السنهوري، كبير علماء القانون المدني في عصره، وضع قوانين مدنية كثيرة لمصر والعراق وسورية وليبيا والكويت، كان مولد في الإسكندرية عام ١٣١٢هـ، وتوفي سنة ١٣٩١هـ. الأعلام، للزركلي (٣/ ٣٥٠).

(٤) القانون المدني، مجموعة الأعمال التحضيرية (١/ ١٥٩)) عن الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، عمر الأشقر (ص١٣٠).

(٥) الوسيط في شرح القانون المدني، د. عبد الرزاق السنهوري (١/ ٦١) عن الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، عمر الأشقر (ص١٣٠).

في القانون أن تكون بهذا النص "تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها. فإن لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف، فإن لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون"[1].

ومعنى هذا أن هناك من يصح له أن ينصب نفسه حكماً يقسم أحكام الشريعة إلى أحكام صالحة؛ يؤخذ بها، وأحكام غير صالحة؛ هو في حل من ترك الأخذ بها، وقد قال الله -تعالى-: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

وهذه التوفيقية ليست سوى مرحلة يتبعها خطوات نحو العلمنة الشاملة التي تتنكر للدين من أصله، وتنابذ الشريعة بكاملها، كما يقول حسن حنفي: "وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها... أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل آخر النصف الآخر"[2].

وهو الذي يتحدث عن معالم فكره فيقول: " ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر وسيأتي الوقت عندما ينتهي أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة"[3].

وعلى سبيل المثال فما تزال الحكومة المصرية حتى اليوم تطبع على نفقتها عشرات

---

(١) القانون المدني، مجموعة الأعمال التحضيرية (١/ ١٩٠)، عن الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، عمر الأشقر (ص١٣١).
(٢) علوم التأويل بين الخاصة والعامة، د. حسن حنفي (ص٩٥).
(٣) المرجع السابق (ص٩٥).

الآلاف من النسخ من كتاب الإسلام وأصول الحكم[1]. وهو الكتاب الذي ينكر أي علاقة للدين بالجانب السياسي، والذي أثار ردود فعل عنيفة منذ صدوره بدعم من المستعمر وحتى عصرنا الحاضر، وتأثر به عدد من المثقفين والكتاب[2].

وإنكار الجانب السياسي في الدين لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة منظومة تبدأ من إبعاد الدين عن السياسة وتنتهي من تنحيته عن مناحي الحياة كافة، تماماً كما فعل الغرب بدينهم. وهو ما يعترف به أحد منظري التيار الليبرالي، حيث يقول د. رفيق حبيب: " في الغرب كانت التوجهات العلمانية هي السبيل الحقيقي لفتح باب التقدم، لأن تنحية الدين جانباً، عن السياسة أولاً، ثم عن الاقتصاد والعلم والتكنلوجيا، ثم عن الاجتماع، وأخيراً عن الحياة، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى العقل الحر حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقاً لمبدأ اللذة. وبدون التوجه العلماني، كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير "[3].

وإذا كان الأصل في الديمقراطية هو حكم الشعب للشعب وتشريعه لنفسه، فإنها عند التطبيق هي حكم شريحة محدودة من الشعب، ومعيار اختيار هذه الشريحة ليس الكفاءة والأهلية في الغالب، وإنما توفر السطوة والسيطرة، إما سيطرة رأس المال، وإما سطوة القوة والنفوذ، وهو ما أدى إلى نفوذ كبار الرأسماليين واقتران الديمقراطية بالرأسمالية الاقتصادية، يقول ناعوم تشومسكي -الكاتب الأمريكي الشهير- "يشير مصطلح ديمقراطية إلى منظومة حكومية تسيطر فيها صفوة المجتمع المؤسسة من مجتمع الأعمال على الدولة بسبب سيطرتها على مجتمع القطاع الخاص، في حين

---

(١) الإسلام والحرية، محمد الشرفي (ص١٩).

(٢) انظر طرفاً من هذا التأثر في: انظر: الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، إيليا حريق (ص٣٢٢-٣٢٤).

(٣) المقدس والحرية، د. رفيق حبيب (ص١٠).

يحملق سكان الدولة فيما يحدث في صمت. وبهذا الفهم، تعد الديمقراطية -كما هو الحال في الولايات المتحدة- منظومة تصنع فيها الصفوة القرارات التي يصدق عليها العامة، ومن ثم يُعدّ اشتراك العامة في صياغة السياسة العامة تهديداً خطيراً"[1].

وإذا كانت الديمقراطية في أصلها ذات مضمون سياسي في جملتها؛ فقد توسع ذلك المضمون فأصبحت كذلك ذات مضمون اقتصادي واجتماعي لا يقل أهمية في المجتمعات الحديثة عن المضمون السياسي[2]. وهو ما تبنته الليبرالية حتى في معاقل تطبيقها وإلى عصرنا الحاضر إذ اعتبرت المصالح الفردية لتلك الدول معياراً للصواب والخطأ، فأصبح الاستعمار واحتلال الدول وإبادة البشر ونهب الثروات من الوسائل المشروعة لتحقيق رغبات تلك الدول وتحت شعارات الليبرالية والحرية!.

ولم يتحقق لليبرالية بمفهومها السياسي ولا الاقتصادي في عالمنا الإسلامي والعربي تقدم ولا نجاح ولا حتى قبول وتعاطف من قبل الشعوب المسلمة التي لا ترتضي عن الإسلام بديلاً، ولم تعد تلك الشعارات البراقة الخداعة تلقى ذلك القبول والقناعة بعدما تعلمت الأمة دروساً من تاريخها القريب وميزت بين الصادق من غيره في عالم تطغى عليه الآلة الإعلامية والهيمنة السياسية الخانقة.

ويرجع بعض الباحثين فشل الديمقراطية الليبرالية في العالم العربي إلى أن أنصارها كانوا يشددون على النواحي الأيديولوجية وعلى المفاهيم المعيارية لليبرالية دون إدراكهم لفقدان الدواعي والدوافع الاجتماعية لهذه المعايير في المجتمعات العربية - الإسلامية[3]. بينما يعيده آخر -وهو من دعاة الديمقرطية الشعبية التي تتبناها ليبيا- إلى عوامل داخل الفكر ذاته؛ فيقول: لا تستجيب الديمقراطية الليبرالية رغم اتساع

(١) إهدار الحقيقة إساءة للتعليم والإعلام وأوهام الليبرالية والسوق الحرة، ناعوم تشومسكي (ص٧).
(٢) انظر: الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي، محمد المجذوب (ص٤٩).
(٣) انظر: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بسام طيبي وآخرون (ص٨٦).

باب الحريات الفردية فيها لواقع أمتنا، لأنها ديمقراطية فئة أو طبقة محدودة أرسيت قوانينها كافة لخدمة البرجوازية فضلاً عن كونها قاصرة وعنصرية بتعاملها مع شعوب المستعمرات والأقليات الدينية أو العنصرية داخل أراضيها، ولقد أثبتت تجارب قيام بعض مؤسساتها في الوطن العربي أنها لم تكن سوى قاعدة متقدمة للغرب فينا[1].

تبين وهو ما سبق معالم الموقف الليبرالي من تحكيم الشريعة في السياسة والاقتصاد والاجتماع على مستوى المجتمع والدولة، وهي المعالم التي ترجع إلى التنكر لشريعة الله بالكلية، ومناكفتها بالجحود تارة، وبالإعراض أخرى، والنظر إليها بنظرة الريبة والازدراء، وانتقاص شأن أحكامها من أن تكون مناسبة لطبيعة الواقع المعاصر. أما على المستوى الفردي فسنعود إليه في فصول لاحقة بإذن الله، وأختم هذا الفصل بمقولة صريحة لأدونيس تلخص موقف هذا الفكر من الشريعة والإسلام بل من العبودية لله والتي هي المآل الأخير لجل ما مضى من محاولات صريحة أو غير صريحة في بعضها لاعتبارات مجتمعية أو سياسية أو مصلحية.

يقول أدونيس-: " من هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه، مبدأ العالم القديم. بتعبير آخر، لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن نهدم صورة العالم الراهن، وقتل الله نفسه، هو مبدأ هذه الصورة، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أن الإنسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة، ولا تكون هذه السلطة إلا إذا قتل الذي سلبه إياها، أعني الله" ليصبح الإنسان -في رأي أدونيس- " مساوياً لله، وشبيهاً به، فلا يعود يخضع للشريعة، لأنه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة، فتنعدم الممنوعات، وتسود الحرية والمشيئة "[2].

---

(١) انظر: ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية في الوطن العربي، قيس جواد (ص١٠٠).
(٢) الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ١١٣).

ونسجل هنا كلمة منصفة لأحد المفكرين عندما ينفي تصور دولة بلا دين، حيث قال: " إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراث السلفي عندما يدعو إلى تطبيق الشريعة فيزعمون بضرورة فصل الدين عن الدولة، ولكنهم هم لم يفعلوا ذلك قط، فمن يستطيع الزعم أن الدولة التي تحمل لواء الماركسية تخلت عن سيطرة الغيبيات الماركسية على الدولة، سياسة وقوانين وثقافة؟ والليبرالية الغربية ليست أسعد حظاً وإن كانت أكثر ادعاءً، فتقديس العلم والتقنية المتقدمة قد تحول في الدول الليبرالية إلى دين وعبادات، لها كهنتها وطقوسها التي يقبلها الناس كبدهيات ولا يسمح لأحد أو لا يسمح أحد لنفسه بالخروج عليها، إن من حق التراثي السلفي أن يرد على من يدعوه إلى فصل الدين عن الدولة بأن على الآخرين، إن استطاعوا، أن يفصلوا دولتهم أيضاً عن ديانتهم الجديدة، وأن ديانتهم ليست بأفضل من ديانتنا "[1].

وإذا كانت الليبرالية فكراً غربياً -وإن عرب أو ترجم- له أساسه الفلسفي المتمثل في الحرية الفردية، ومرجعية مادية تضع العقل البشري المستقل مصدراً للتشريع وتنصبه محركاً رئيساً إطلاقياً في صياغة القوانين التي تنظم حياة الناس على المستويات كافة، في إطار دولة الدستور والقانون ومؤسسات المجتمع المدني؛ فإن الموقف من تحكيم الشريعة التي تقوم على أساس ديني قائم على الوحي الإلهي يبقى واضحاً جلياً، وهو ما انحازت إليه الليبرالية العربية في مواقفها السالفة -وما تزال-.

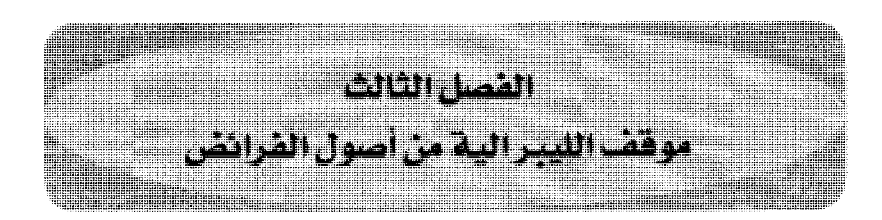
(١) نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية في المجتمع، د. جلال أمين (ص١٦٠) عن: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص ٢٦١).



الفصل الثالث

موقف الليبرالية من أصول الفرائض





الفصل الثالث
موقف الليبرالية من أصول الفرائض

يعيش الإنسان حياته متأرجحاً بين عبودية الله وعبودية غيره، فمنذ قضى الله إنزال آدم عليه السلام من السماء إلى الأرض، لمعصيته ربه بغواية من إبليس الرجيم، والصراع قائم بين بني آدم والشيطان، الذي أخذ على نفسه العهد أن يعمل على غواية بني الإنسان ما استطاع إلى يوم الدين.

وما يزال رب العالمين برحمته وفضله يتعاهد عباده ببعثة الرسل وإنزال الكتب، فكلما ابتعد الناس عن الدين لخفوت نور الرسالة واندراس معالم الديانة، بعث الله فيهم رسولاً يردهم إلى جادة الصواب، ويدعوهم إلى توحيد رب العالمين، ويبين لهم ما أوجبه الله على عباده من العقائد والشرائع والأخلاق، وما حرمه عليهم منها.

قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم

بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨] .

وانقسم الناس تجاه ذلك إلى فريقين؛ منهم من اهتدى واتبع وانقاد، ومنهم من ضل وأعرض وعاند. وكانت العلامة الفارقة بين الفريقين تكمن في الوقوف عند حدود الله بامتثال ما فرضه الله فعلاً، وما حرمه الله تركاً، وهذه شريعة الله التي لا معنى لها سوى ذلك.

وفي هذا السياق جاءت نصوص الكتاب والسنة صريحة في وجوب طاعة الله ورسوله، والأمر بفعل الفرائض والواجبات، وبيان فضل الطائعين والممتثلين، وعظم منزلتهم عند الله، ومحبة الله لهم في الدنيا، ورفع منزلتهم لديه يوم القيامة، ويكون تفاوت منازل الناس يوم القيامة بناء على مدى امتثالهم لفعل ما أوجبه الله عليهم.

وهذه الفرائض تنقسم إلى أركان لا يقوم الإسلام إلا بها وواجبات يثاب من فعلها وتاركها مستحق للعقوبة من الله، ومندوبات يثاب فاعلها ولا يعاقب من تركها.

* * *

أما الليبرالية التي تبنى أسسها على الحرية الفردية التي تمنع الوصاية على الإنسان، وتعارض أي نوع من السلطة التي تفرض عليه من خارج نفسه، ولا تستثني من ذلك الأوامر الإلهية أو الشرائع الربانية، بل هي في ظروف نشأتها كانت ثورة على الكنيسة ورجالتها ثم على الدين نفسه، في ظروف خاصة بالمجتمع الغربي وطبيعة الديانة السائدة وقتئذ في تلك المجتمعات. وقد ربط بعض المغرضين أو الجهلة بين التحرر من الدين والتقدم العلمي والمادي الذي بزت به دول الغرب العالم كله.

والليبراليون العرب وقد دعاهم التقليد البليد إلى العمل على المنهجية نفسها دون تفريق بين الدين الحق المحفوظ الذي جاء من عند الله وبين غيره من الأديان التي طالتها يد التحريف والتغيير حتى غدت البشرية طاغية عليها، فهم يعملون على التنصل من أحكام الشريعة الإسلامية وتعاليمها.

ويكون هذا التنصل تحت ذرائع بالية وشبهات مستنسخة في جملتها من لدن المستشرقين، ومنها:

أنه ليس في رسالة محمد ﷺ شريعة بمعنى القانون الذي يجب اتباعه والعمل به، وإنما هو مجرد آداب وتعاليم يختار منها الإنسان ما يناسبه ويتفق مع ضميره، دون أن يكون لشيء من ذلك صفة الإلزام، فليس ثمة شيء وهو ما يسمى بالأحكام التكليفية الخمسة، وإنما كان ذلك زيادة أضافها الفقهاء على الدين وهي ليست منه.

يقول عبد المجيد الشرفي: " الأحكام مصطلح فقهي يدل -في ترتيب تنازلي- على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة، الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون الضمير المسلم هو الحَكَم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي "[1].

ومن هذه الشبه أن جملة الأحكام التي تضمنتها نصوص الكتاب والسنة إنما هي خاصة بالعصر الذي وجدت فيه والمكان الذي انبثقت منه ولا يصح أن يجعل لها امتداد زماني أو مكاني وهو ما يعرف بتاريخية الشريعة أو زمنيتها.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٦٠-٦١).

يقول نصر أبو زيد: وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص. . . فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، فكانت تصف واقعاً أكثر وهو ما تصنع تشريعاً "[1].

ويقول أيضاً: : الدلالات الجزئية للنص القرآني خاصة في مجال الأحكام والتشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية، ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي: أخذ الجزية من أهل الكتاب والرق والعتق، ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالته من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين، وحكم الربا، والحجاب للمرأة؛ لأنها مجرد مفردات نشأت في بيئة ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، واللغة العربية قد تشير إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، مثل كلمة العنقاء التي ليس لها مدلول عيني واقعي. ومن معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزنها الثقافة وتخطتها حركة الواقع: جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد العبودية والعبودية تستدعي مقولة الحاكمية "[2].

وتارة تحت ذريعة نسبية الحقيقة والمعرفة وعدم وجود حق ثابت يجب على الجميع الانقياد له، وانفتاح النص على معان ممتدة بلا نهاية، وإعطاء حق الاجتهاد لكل أحد دون مراعاة لأهلية أو مكنة.

وتارة يأتي رفض الإيجاب الشرعي تحت ذريعة أنه إنما ثبت بالسنة ولم يثبت بالقرآن، والسنة لا تستقل -عندهم- بإثبات التشريع.

كما يقول نصر أبوزيد: " ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد (٦).
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٢١٢-٢١٣).

ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة، ولا شك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود، وهو اعتبار السنة وحياً "[1]. وهذه الشبهة من نصر أبي زيد مجرد مغالطة وإلا فهو لا يقر حتى بالأحكام التي ثبتت مفصلة في نصوص القرآن الكريم.

وتارة يأتي رفض الحكم الشرعي تحت ذريعة عدم مناسبتها للواقع المعاصر ومنافرتها للعقل الحديث؛ لكونها إنما جاءت لمعالجة واقع بدائي متخلف.

يقول أدونيس " . . . إن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله وهو ما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى (هكذا)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت "[2].

بل يذهب حسن حنفي إلى أن ألفاظنا القديمة التي نستعملها في التعبير عما نشعر به ونفكر فيه، وفي التداول والتخاطب والتراسل؛ هي إما إلهية دينية عقائدية غيبية مثل (الله) و (الرسول) و (الدين) و (الإيمان) و (الجنة) و (النار). كما هو الحال في أصول الدين، أو تشريعية إلزامية قانونية مثل (الحلال) و (الحرام) و (الحكم) و (الشريعة). . . وهي ألفاظ لم تعد قادرة على التعبير عن المعاني المتجددة وظروف العصر المتغيرة "[3].

وأما د. محمد شحرور فإنه يفرق بين قول الله وكلامه ويذهب إلى أن الأوامر والنواهي ليست من قول الله ومن ثم ليست واجبة الطاعة[4].

---

(١) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد (ص ٣٩).

(٢) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس (٢/ ٧٤).

(٣) هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي (٢/ ١٩٨).

(٤) انظر: الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٧٨)، وانظر التيار العلماني (ص ٥١٨).

وهكذا تتعدد الذرائع وتتنوع وكلها تصب في معين الانعتاق من لزوم الأحكام الشرعية في مجالات الاعتقاد والعبادات والمعاملات، حتى يعود مسمى الدين كياناً هلامياً لا يحتوي في حقيقته على معنى، ولا يصبح بين المسلم وغير المسلم فوارق ولا اختلاف، ويذوب الإسلام تماماً بين الأديان والعقائد البشرية، وكل ذلك تحت شعار الفهم الليبرالي للإسلام. المجال الجديد للاتجاهات العلمانية والليبرالية، بعد أن باءت جهودهم الصريحة بالفشل الذريع، فكان الاتجاه إلى هدم الدين باسم الدين وبيد من ينسبون أنفسهم إليه.

كما قال كبيرهم أدونيس: "إذا كان التغيير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته"[(1)].

ومن قبله قال زويمر -رئيس إرسالية التبشير في البحرين-: "تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم، لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها"[(2)].

وأسوق فيما يلي بعض الأمثلة على أبرز معالم موقف هذا الخطاب من أصول الفرائض والواجبات التي جاءت بها النصوص المحكمة وأجمعت عليها الأمة الإسلامية في القديم والحديث -وقد سبق بيان موقفهم من أصول الاعتقاد والإيمان-:

فإذا كان الإسلام يقوم على أركان خمسة وهي بعد الشهادتين: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً، وتؤدى هذه الأركان بصفات معلومة في الجملة تتابعت عليها الأمة الإسلامية من لدن عصر الصحابة حتى يومنا:

---

(١) الثابت والمتحول، أدونيس ١- الأصول (ص٣٣).

(٢) الغارة على العالم الإسلامي، أ.ك شاتليه، تلخيص وتعريب: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب (ص٨٠).

فإن الصادق النيهوم يذهب إلى أن المقصود بالعبادة ليس القيام بأركان الإسلام التي اعتبرها نوعاً من الابتداع الذي ابتدعته المؤسسة الفقهية، فالدين -كما يراه- هو إقامة العدل وليس إقامة الشعائر، إقامة السلام والمحبة وليس الصلاة والزكاة والشهادتين والصوم والحج، وليس الدين شعائر دينية، بل دستوراً سياسياً، والله لم يفطر الناس على الصلاة والصوم وتقبيل الصلبان وحجاب المرأة بل فطرهم على حب الحياة الآمنة. وهي الرسالة التي عمل الأنبياء على تبليغها بالدعوة إلى إقامة العدل، وعمل الفقهاء على تغييبها بالدعوة إلى إقامة الشعائر في معركة لا مبرر لها، سوى حاجة الفقه إلى تطويع الدين في خدمة الإقطاع، "وإذا كان الفقهاء قد أصروا على القول بأن الإسلام لا يستقيم إلا بأداء الشعائر والقواعد الخمس فلا بد أنهم استمدوا هذا الحكم من قرآن آخر لا يعرفه غيرهم"[1].

فالشهادتان في الدين الليبرالي ليس لهما مدلول إيماني، يقول حسن حنفي: "في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر. . . ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"[2].

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان. كما يفترى ذلك الصادق النيهوم[3].

---

(١) انظر: إسلام ضد الإسلام، الصادق النيهوم (ص٢١-٣١). وانظر نحواً من ذلك في: الإسلام والإيمان، د. محمَّد شحرور (ص ٣٥).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (١ / ١٧) وانظر: التأويل في مصر، أبو طالب حسنين (ص ٣٣٩).

(٣) انظر: صوت الناس، محنة ثقافة مزورة، الصادق النيهوم (ص ٢٥).

فالصلاة مسألة شخصية، وليست واجبة[1]، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[2]، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء[3].

وفيما يتعلق بصفة الصلاة وعددها وكيفيتها يذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن القرآن تعمد عدم التنصيص على عدد الصلوات وكيفياتها، بدءاً بالنية والطهارة والوضوء إلى الإقامة فالتكبير وقراءة الفاتحة وسورة أو آية أو مجموعة آيات والركوع والسجود والتحية، مع اختلاف عدد الركعات من صلاة إلى أخرى وتفاوت بين ما ينبغي على الإمام وما ينبغي على المأموم في حالة الصلاة جماعة.. إلخ. وما جاء من أخبار تحدد شيئاً من ذلك ليست جديرة بأي ثقة، وإنما كان النبي يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلاً موحداً ولم يطرأ عليه أي تغيير أثناء فترة الدعوة[4].

وأيضاً فالقرآن لم يلزم بكيفية معينة لأداء الصلاة فمن صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه، وهو في كل هذا يزعم صحة فهمه لكتاب الله وفق " المنهج الوفي للنص القرآني، ولكن غير الوفي للمجهود البشري التاريخي الذي قام به السلف؛ لأن لهم ظروفهم الخاصة "[5].

ويقول محمود محمد طه -الذي أعدم عام ١٩٨٥م بتهمة الزندقة- عن الآية الكريمة: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] يقول: " إن العبادات كالصلاة

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (ص ٦٣).
(٢) انظر: سلطة النص، د. عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١١٠، ١١١).
(٣) انظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم (ص ١٢٧، ١٣٤).
(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٦١-٦٢).
(٥) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص ٥٢-٦٢).

والصوم ليست شعائر مستمرة يلتزم بها الإنسان مدى الحياة، وإنما هي مستمرة حتى يتحقق اليقين في نفس الإنسان، الذي هو الغرض من العبادات، ومتى استشعر الإنسان اليقين في نفسه توقف عن أداء العبادات لتحقق الغرض "[1].

والأمر نفسه ينطبق على الزكاة، إذ لم يحدد القرآن مقاديرها ولا صدر تعيين كل ما ينبغي أن تؤدى عنه، بينما يبقى المبدأ صالحاً على الإطلاق ويدل على وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء، أما الوقوف بالزكاة عن أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها، فلا يدل على أقل من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها[2].

والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية[3]، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها " فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر وهو ما تمس الثروات الضخمة... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة "[4]. إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة[5].

والصوم أيضاً لا ينجو هو الآخر من تطبيق منهجية التنكر له والتخلص من وجوبه، فيذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن صوم رمضان وهو ما حث عليه القرآن بصيغ مختلفة، إلا أنه ترك الباب مفتوحاً لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم

---

(١) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمود عبد الله بكار (٢٥٢).
(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٦٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ٦٣) وانظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص٧٠).
(٤) وجهة نظر، الجابري (ص ١٥٠ - ١٥١).
(٥) انظر: الرسالة الثانية، محمد محمود طه (ص ١٥٥، ١٦٤).

بإطعام مسكين أو مساكين، فلم يتم تأويل الآيات المتعلقة به، وخاصة قوله ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] في اتجاه رفض إمكانية التعويض عن الصوم بالإطعام إلا بعد وفاة الرسول، بينما كان الأمر مقبولاً في حياته[١].

أيضاً يعترض عبد المجيد الشرفي على إيجاب صوم رمضان وأن ذلك لم يكن على عهد النبي ﷺ وإنما كان في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأن الأمر فيه إنما هو على التخيير بينه وبين الإطعام[٢].

فالصوم ليس فرضاً وإنما هو للتخيير[٣]، وهو مفروض على العربي فقط، لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[٤]. بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج[٥].

وأما الحج - عند الشرفي- "فهو من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد. ومع ذلك لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم الشياطين ومن هَدي... ولكن هل يتبرم المسلم المعاصر بالرجم ويقوم به رغم ذلك، ألا يحق له في هذه الحال

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦٤).
(٢) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص ٥٢-٦٢).
(٣) انظر لبنات، الشرفي (ص ١٧٣) فما بعدها، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، للشرفي (ص٦٣، ٦٤).
(٤) انظر: سلطة النص د. عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١٠٩).
(٥) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق " بورقيبة " وألزم به الشعب التونسي انظر " تونس الإسلام الجريح " لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص ٤٨، ٤٩، نقلاً عن التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، القرضاوي (ص ١٤٤).

أن يغلب الصدق مع النفس على مجاراة ما ليس مقتنعاً به تمام الاقتناع؟ "[1].

والحج كذلك من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب[2] وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي[3]، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر[4]. كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته[5].

هكذا تُميَّع كل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية[6]، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها[7] بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغوا هذه المرونة[8]. إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة[9] فقد برزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى[10].

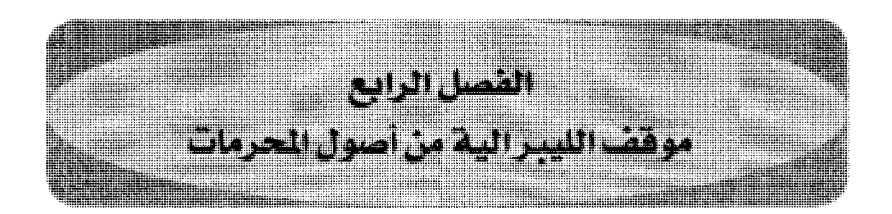
---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٦٥)، وانظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ١٥٤، ١٥٥) وانظر: العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو (ص ٨٩).
(٣) انظر: العنف والمقدس والجنس، الربيعو (ص ٨٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٨٩)، وانظر: الأسطورة والتراث، القمني (ص ١٦٥).
(٥) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن (ص ١٠٦).
(٦) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص ١٥٤، ١٥٥).
(٧) انظر: تاريخية الفكر، أركون (ص ٨١).
(٨) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي (ص ١٢١).
(٩) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، أركون (٣٦).
(١٠) انظر: العلمانية تحت المجهر، العظمة (ص ١٨١).



الفصل الرابع
موقف الليبرالية
من
أصول المحرمات





يقوم دين الإسلام على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذه الشهادة التي هي بوابة الدخول في الإسلام، وشرط الاستمرار فيه، مبنية على نفي وإثبات أي: على تحريم وإيجاب، فجملة (لا إله) تعني نفي عبادة جميع الآلهة من دون الله وتحريم اتخاذها آلهة تعبد من دون الله، وجملة (إلا الله) إثبات لاستحقاق الله وحده للعبادة ووجوب إفراده بالعبادة وحده دون شريك.

وفي الأحكام التكليفية - أيضاً- باب كبير يحوي المنهيات والمحرمات التي حرمها الله على عباده، والتي يستحق فاعلها العقوبة ممن له وحده حق التحريم، وله دون سواه سلطة المنع المطلقة، وهذه المحرمات تتضمنها أبواب العقائد والعبادات والمعاملات ومسائل السلوك والأخلاق.

إذاً فالدين لا تتصور له حقيقة دون أن يكون له سلطة التحريم والمنع، ولذا فقد تولى الله جل وعلا بنفسه تفصيل ما حرمه على عباده، قال الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاّ تَأْكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصّلَ لَكُم مّا حَرّمَ عَلَيْكُمْ إِلاّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنّ كَثِيرًا لّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنّ رَبّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١٩٩]، ومن جملة ذلك

أن الله حرم الشرك والنفاق والكفر، والزنى والربا والخمر وسائر الفواحش، وحرم الغش والخداع والمكر والخيانة وعقوق الوالدين وظلم الآخرين وأذية الناس خصوصاً الجار وذا القرابة وغير ذلك وهو ما حرمه الله على عباده.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٥].

وقد اختص الله لنفسه حق التحريم والتحليل، فليس لأحد أن يحل ما حرم الله أو يحرم ما أحل الله، لأن من فعل ذلك فقد نصب نفسه شريكاً مع الله في أخص صفاته وحقوقه.

قال الله تعالى: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]. وقال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]. ولما سمع عدي بن حاتم النبي ﷺ يقرأ هذه الآية وكان من أحبار يهود قال يا رسول الله إنا لسنا نعبدهم، قال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟ قال: بلى، قال: فتلك عبادتهم[1].

---

(١) الحديث رواه أحمد في المسند (٤/ ٢٥٧ و ٣٧٨)، والترمذي في سننه (ح٣٠٩٤).

وقرن الله بين الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وبين من لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، وأمر بقتالهم حتى يدينوا بدين الحق، فقال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

يتبين من هذا أن دين الإسلام لا يقوم إلا على الحلال والحرام، بل كل الأديان هي على هذا الأساس تقوم وتبنى، ومن طلب ديناً لا حرام فيه فهو يطلب محالاً، ويتكلف ما لا طاقة له به.

* * *

أما الليبرالية فشعارها المعروف الذي وقع عليه الاتفاق بين أربابها؛ هو (منع المنع)، والفكر الليبرالي قائم على رفض الوصاية على الإنسان من أي جهة كانت سوى ما كان من ذات نفسه فيما يخص الفرد، أو من جهة خولها هو بحق المنع كما في حال الأنظمة الديمقراطية وما يصدر عنها من قوانين تنظيمية في حال المجموع. فالفرد له الحرية المطلقة في أن يفعل ما يريد ما لم يتداخل ذلك مع حرية غيره، وهو القيد الوحيد للحرية الفردية في هذا الفكر.

والخطاب الليبرالي العربي في موقفه من المحرمات الدينية يسير في السياق ذاته، فهو يعمل على تقليصها إلى أقصى حد، تحت ذرائع هي ذاتها التي تقدمت في الفصل السابق، وهذه أبرز معالم موقفهم من أعظم أصول المحرمات الشرعية:

فإذا كان الشرك هو أظلم الظلم، وأعظم المحرمات، والذنب الذي لا يغفره الله إلا بالتوبة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. فإن د. محمد شحرور يخترع له -كعادته- معنى عجيباً لا يربطه بالمعنى المعلوم ضرورة -لغة واستعمالاً- أدنى رابط

أو علاقة، فهو يقرر بأن: " الشرك هو الثبات في هذا الكون المتحرك، والوقوف ضد التطور، وهذا شرك الربوبية. . أما عدم تطوير التشريع، وتثبيت مذهب أو مذاهب فقهية معينة، فهذا هو شرك الألوهية. فسكونية الفكر والفقه والتفسير، هي من أوائل مظاهر الشرك الخفي عند العرب، فالتخلف شرك، والتقدم توحيد "[1].

وقريباً من هذا ما يذهب إليه جودت سعيد من أن " الشرك هو الجهل، والجهل هو الشرك، كما أن العلم والإيمان فريضتان، فإن الجهل والشرك ذنبان لا يغفران، وعقابهما حتمي "[2].

فليس للشرك الذي هو بمعنى اعتقاد شريك مع الله في ربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته معنى -في الخطاب الليبرالي- ومن ثم فليس هو من الممنوعات أو المحرمات، ولا وهو ما يجب على الناس تجنبه والاحتراز منه، لسبب رئيس يتمثل في كون هذا المفهوم أو المصطلح لم يخرج من ذات الإنسان وإنما هو تأثر بالوحي الإلهي والذي يعد تأثيراً خارجياً من غير ذات الإنسان، فلا مكان له في المنظومة الليبرالية.

وهذا ما دفع فهمي هويدي إلى أن يوجه نقده اللاذع لهذه الفئة، حيث قال: " يبدو أن الليبرالية عند البعض يمكن أن تقودنا إلى درجة يصبح معها الشرك إحدى شعب الإيمان! "[3]. وهذه العبارة قالها في معرض دهشته من ردة فعل بعض (المسلمين الليبرالين!) حول مقالته التي عبر فيها عن أسفه عندما وجد أغلب أهل منطقة الهونزا في باكستان من أتباع الطائفة الإسماعيلية الذين لم يجد في قراهم مسجداً واحداً يذكر فيه اسم الله حيث إنهم يتجهون بقبلتهم -عبر قلوبهم- إلى حيث يقيم إمامهم في إحدى ضواحي باريس، وذلك أفضل عندهم -بحسب كبارهم- من التوجه بالحركات إلى قبلة مبنية من الحجر في مكة.

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور (ص٤٩٦).

(٢) اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد (ص١١٧).

(٣) التدين المنقوص، فهمي هويدي (ص٢٦١).

وإذا كان الربا هو الذنب الذي آذن الله لفاعله أن يكون في حرب مع الله ورسوله، والذي هو من أعظم المحرمات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩]. وورد تحريمه بأصرح عبارة كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فإن الخطاب الليبرالي له موقفه الخاص من الربا.

يدعو نصر أبو زيد إلى تجاوز كلمة الربا لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات الاقتصادية، فيقول: " ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا، وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من المعاملات الاقتصادية يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه، إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الحجاب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام "[(١)].

فالربا لا وجود له اليوم -في نظره- لأنه معنى اقترن بظاهرة زمنية خاصة، ولا يتعداها إلى المعاملات المعاصرة (المعقدة!).

وأما زكي نجيب محمود فهو ينفي أن يكون للربا علاقة بمعاملات البنوك اليوم والسبب في ذلك (عدم المعرفة بين المقرض والمقترض)[(٢)].

ويرى عبد المجيد الشرفي أن مسألة الربا تبدو في طريقها للحل. ويضيف: أن أساس المشكل هو معرفة ما إذا كان التعامل مع البنوك ومختلف المؤسسات الشبيهة بها

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢١٣).

(٢) قضايا إسلامية معاصرة، د. زكي نجيب محمود (ص٣٨).

بالاقتراض والإقراض بفائدة يدخل في باب الربا. ويجدر بنا في هذا النطاق أن نذكر بحقيقتين: الأولى أن تحريم الربا موجود في اليهودية والمسيحية، ولم يعد من أتباع هاتين الديانتين من يراه منطبقاً على القرض بفائدة. والثانية أن النهي المؤكد عن الربا في أكثر من آية قرآنية إنما هو نهي عن شكل من القروض كانت الفائدة فيه تبلغ أضعافاً مضاعفة، أي أنه كان عملية بين شخصين تؤدي إلى إغناء أحدهما، على حساب إفقار الآخر، أما الاقتراض من البنك بفائدة فهو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم والفائدة التي يقرض بها البنك فائدة غير ربوية لكونها محددة من قبل الدولة، ولا تترتب عن ذلك النتائج نفسها المترتبة عن الربا، بل إن من شأنه تحريك الحياة الاقتصادية وبعث المشاريع المنتجة. وإذا كان التعامل مع البنوك ظاهرة أضحت عادية في مختلف البلاد الإسلامية، فلأنها تندرج ضمن المعاملات الاقتصادية الخاضعة كلها تقريباً للحكم الوضعي، ولم يعد الضمير الإسلامي يجد في هذه المعاملات المُعَلمَنة حرجاً يذكر[1].

هكذا يعطل عبد المجيد الشرفي حكماً شرعياً ثابتاً بنص القرآن المحكم بحجج أوهى من بيت العنكبوت، وإلا فمتى صار فعل العلمانيين من اليهود والنصارى حجة على المسلمين، ومتى كان انتشار العمل دليلاً على مشروعيته، لكنها الفتنة بمجاراة الواقع وتطويع أحكام الدين لتتوافق معه.

وإلى قريب من هذا ما يذهب إليه محمد العشماوي من نفي بقاء نظام الربا كما كانت عليه الحال في صدر الإسلام، فقد تغيرت الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين الذي يؤدي إلى إعساره وإفلاسه[2]، فلم يعد ثمة نظام للربا وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين[3].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٧١-٧٢).
(٢) انظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص ١١٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص١١٩).

وإذا كانت الخمر قد تعددت النصوص الصريحة من الكتاب والسنة في تحريمها، والأمر باجتنابها؛ فإن للخطاب الليبرالي موقفاً مغايراً من الخمر ومن تحريمه.

فمحمد سعيد العشماوي يذهب إلى التشكيك في حرمة الخمر؛ فهو عندما يذكر آيات الخمر والتي ختمت بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، فيعقب على ذلك بقوله: " هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها، والفرق بين التحريم والاجتناب، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وهي من أواخر الآيات نزولاً في القرآن، كل هذا يحتاج الرأي فيه إلى مجال آخر يرجأ إليه "[١].

وقريباً من هذا ما يذهب إليه نصر أبو زيد من كلامه الشاعري حول الخمر والخمارين وربطها بالرؤية الصوفية للعالم.

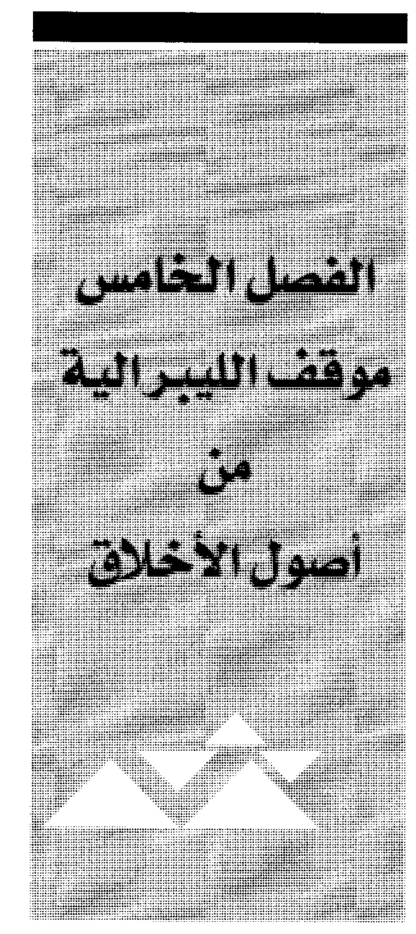
فما لم ينص الدستور الوضعي أو القانون الوضعي على تجريمه من الأفعال والأقوال والتصرفات، فهو مباح في الفكر الليبرالي ولو اجتمعت على تجريمه وتحريمه عشرات الآيات والأحاديث، ومن حق الفرد أن يفعل ذلك دون عقاب كالردة وشرب الخمر ولعب الميسر والربا والزنى برضى الطرفين، بل إن من يحاول منعه من تلك الأمور يعد مجرماً متعدياً على حريات الآخرين. ولو نظرنا إلى أنظمة أكثر الدول الإسلامية لوجدناها تحمي المحرمات والفواحش باسم الحرية والديمقراطية وإرادة الشعب.

---

(١) أصول الشريعة، للعشماوي (ص١٢٧).

يقول محمد سعيد العشماوي: فبعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل ووقف الحديث الصحيح، فسكنت بذلك السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع والرضوخ لأحكامه، والإقناع بأنه لا يقصد إلا الصالح العام، وبعد ذلك كان لا بد أن يفهم الفقهاء والخلفاء أن الشريعة انتقلت إلى الأمة (الجماعة المسلمة) فأصبحت هي أساس الشريعة في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام[1].

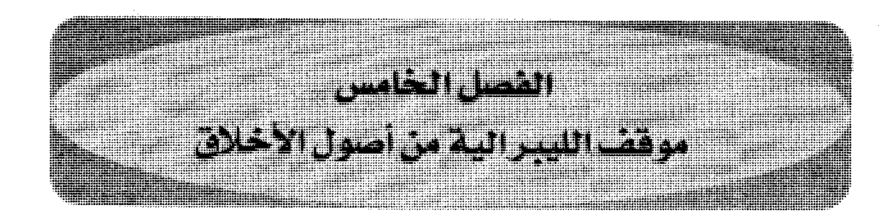
(١) انظر: جوهر الإسلام (ص ١٢٨)، وأصول الشريعة (ص ٦٥).



الفصل الخامس

موقف الليبرالية من أصول الأخلاق





الفصل الخامس
موقف الليبرالية من أصول الأخلاق

يتميز الإسلام بأنه دين كامل شامل لا يقتصر على جزء من حياة الإنسان وإنما يشمل مختلف جوانب حياته كلها الخاصة والعامة والصغيرة والكبيرة، في تنظيم دقيق لها يتسم بالثبات والمرونة في آن واحد، فكما جاء الإسلام بالعقيدة التي تحدد تصورات المسلم عن نفسه وما حوله وما وراء ذلك من عالم الغيب، وجاء بالشريعة التي تنظم علاقاته الخاصة والعامة، فقد اعتنى الإسلام كذلك بالجانب الأخلاقي للإنسان بل يجعله المرتكز والأساس لكل معاملاته وسلوكياته.

وتعبر الأخلاق عن القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان لبلوغ كامل إنسانيته في ضوء مثل أعلى يصبو إليه، ومعنى هذا أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث في حياة الإنسان الواقعية ويصف ما هو كائن بالفعل، بل هو علم يضع ما ينبغي أن يكون. ولذا فيجب أن يكون عاماً ومطلقاً يتخطى الزمان والمكان، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال. وأن يكون ضرورياً أولياً لا يستقى من الواقع والتجربة، وإن كانا يدلان على صحته وثمرته[1]. على اختلاف كبير بين الاتجاهات والمذاهب الأخلاقية على ما سيأتي الإشارة إليه.

(١) انظر: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، د. محمد مهران رشوان (ص٢١).

وعلم الأخلاق يتضمن جانبين:

- العلم بالفضائل والقواعد التي ترسم لنا طريق السلوك الحميد، وتحدد لنا بواعثه وغاياته، وهو أمر نظري، يتحقق بالعلم والمعرفة.

- والتحلي بما يعرفه الإنسان من الفضائل والقواعد الأخلاقية، وتطبيقها كسلوك حي في علاقاته المختلفة لا يحيد عنه، وهو أمر عملي، يعتبر الثمرة المقصودة من المعرفة والغاية التي يقصدها الإنسان بتعلمه للفضائل(1).

وتمثل الأخلاق في المنظومة الإسلامية حلقة مهمة ورئيسة، إذ أولت المسألة الأخلاقية عناية خاصة، وأوجدت قاعد عامة للقيم والأخلاق بل امتدت عنايتها لشرع تفاصيل كثيرة من القيم والأخلاق - طلباً أو دفعاً - ولم تترك أمر ذلك لأهواء البشر واستحساناتهم المتغيرة والمتجددة.

فجاءت النصوص المتكاثرة في فضل محاسن الأخلاق والرفع من شأن المتحلين بها، أو في النهي عن سيئ الأخلاق ونزول درجة المتصفين بها.

فكمال الإيمان يشترط له حسن الخلق، قال عليه الصلاة والسلام: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)(2).

والقرب من منزلة الرسول ﷺ ومجلسه في الجنة مرهون بحسن الخلق، فكلما زاد المسلم في حسن أخلاقه كان أولى بالقرب من النبي ﷺ، وكلما ساء خلقه كان أبعد منه مجلساً، قال ﷺ: " إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً وإن أبغظكم إلي وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون "(3).

---

(1) انظر: الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، د. حمدي عبد العال (ص٢٣).
(2) الحديث رواه أبو داود في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه برقم (٤٦٨٢)، والترمذي في الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها برقم (١١٦٢) وقال الترمذي: حسن صحيح.
(3) الحديث رواه الترمذي في سننه (٤/ ٣٧٠) برقم (٢٠١٨) وقال: حسن غريب، وأحمد في المسند (٢/ ١٨٩) وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٤٣٤) برقم (٧٩١).

بل جعل رسولنا ﷺ إتمام مكارم الأخلاق وصالحها مهمته الأساس ووظيفته الأولى، فقال: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق). ووصف الله رسوله ﷺ بصفة سامقة عالية، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ولما سئلت عائشة رضي الله عنها عن تفاصيل هذا الخلق العظيم لم تزد على أن قالت: (كان خلقه القرآن)[1].

ويرتبط مفهوم الأخلاق في الإسلام بمفهوم الإيمان وينبثق عنه، فهو يقوم على عناصر عدة، هي:

١ - الإيمان بالله وحده خالقاً، ورازقاً بيده الملك.

٢ - معرفة الله سبحانه وتعالى، معرفة تقوم على أنه وحده -سبحانه- المستحق للعبادة.

٣ - حب الله سبحانه وتعالى، حباً يستولي على مشاعر الإنسان بحيث لا يكون ثمة محبوب مراد سواه سبحانه.

٤ - وهذا الحب، يستلزم أن تتوحد إرادة الخالق، والمخلوق في اتجاه واحد هو تحقيق رضا الله سبحانه، والالتزام بتحقيق هذا الرضا في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة.

٥ - وهذا التوحيد يستلزم من الإنسان سمواً عن الأنانية، وعن الأهواء، وعن المآرب الدنيا، وهو الأمر الذي يتيح له تحقيق أو الاقتراب من الرؤية الموضوعية والمباشرة لحقائق الأشياء، وهذه شروط جوهرية في الحكم الخلقي.

٦ - وعندما تتحقق الرؤيا المباشرة، والموضوعية للأشياء، والحقائق يكون السلوك والعمل خلقياً في الدرجة الأولى.

---

(١) الحديث رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة الليل (٦/ ٣٨) برقم (٧٤٦).

٧ - وعندما يكون العمل خلقياً في الدرجة الأولى، نكون ماضين في طريق تحقيق أو بلوغ الكمال الإنساني[١].

والأخلاق في المنظومة الإسلامية ليست كسبية على إطلاقها، كما أنها ليست وهبية جبلية على إطلاقها، وإنما تتضافر الفطرة السليمة، مع دلالة العقل التام السوي في إدراك وتقرير جانب من الأخلاق، ثم يأتي الشرع ليكمل الفطرة، ويحمي حمى العقل، ويضع الضوابط العامة، التي ترقى بالفرد من الوجهة الخلقية، فهذه العناصر الثلاثة؛ كل منها يتصل بالآخر ويكمله[٢].

فالفطرة التي فطر الله الناس عليها من معانيها: السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة[٣]. والعقل يتفق مع الجانب الخلقي لدى الإنسان، بل إن من أخص خصائص العقل عند الإنسان: أن يعلم ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه[٤].

ومع هذا فإن أثر هذين الجانبين: الفطري والعقلي في مجال الأخلاق يظل ناقصاً تماماً، وغير قادر على تحقيق الكمال الإنساني المنشود، ومن ثم يأتي دور الشرع، لتكمل الفطرة، ويستقيم العقل، وترشد أحكامه. وبذلك تغدو معالم الشرع وتوجيهاته، مع سلامة الفطرة وصحة النظر العقلي، ركائز تتضافر لتحقق للإنسان كماله الخلقي، وتعمل على أن تتهيأ له حياة خيرة، سعيدة في كلا الحياتين، قال ابن تيمية: "فإن بني آدم محتاجون إلى شرع يكمل فطرهم"[٥].

---

(١) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية، د. محمد عبد الله عفيفي (ص٥٨-٥٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٦١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٢٤٥).

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية (ص٤٢٩).

(٥) انظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/ ١٠٥-١٠٦). وانظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية، د. محمد عبد الله عفيفي (ص٦٩-٧٠).

فأصول الأخلاق والقيم في الإسلام تستمد مصدريتها الأساس من الدين الذي ارتضاه الله لنا، وبينه في كتابه المنزل وعلى لسانه نبيه المرسل، فلم تترك لاجتهادات البشر وتغيرات الزمان والمكان، فالصدق والعدل والوفاء والنصح والإحسان وغيرها فضائل ثابتة وقيم مستقرة ترتبط بالإيمان وتنبثق منه، وضدها من الكذب والظلم والخداع والغش والإساءة رذائل تتنافى مع كمال الإيمان ويتنزه عنها المؤمن الصادق.

ومنظومة الأخلاق في الإسلام محكومة بمعيار رباني ثابت يحدد مسارها، ويمنع تغيرها وتبدلها تبعاً لتغير المزاج البشري، فحسنها ثابت الحسن أبداً، وقبيحها ثابت القبح أبداً، إذ هي تحمل صفات ثابتة في ذاتها تتميز من خلالها مدحاً أو ذماً خيراً أو شراً.

وإذا كان وضع المعايير والمقاييس المادية من مهمة العلوم الطبيعة، وهي لا تستدعي خلافاً يذكر، إذ تواضع الناس جميعاً على الأخذ بها، فإن المعايير المعنوية يختلف الناس - متى وكل الأمر إليهم - في تعيينها وتحديدها، ويدخل في ذلك دخولاً أولياً المعايير الخلقية والقيمية، حتى تلك المعايير التي تعارفت البشرية عليها وتكاد تجمع عليها من مثل فضيلة الصدق والعدل والإيثار أو رذيلة الكذب والظلم والأثرة؛ فإنه يحصل في الأمر ذاته اختلاف عريض بينهم في وسائل تحصيلها وطرائق تكييفها وتطبيقها بوصف ذلك واقعاً حياً في الجوانب المختلفة لحياة الإنسان أفراداً ومجتمعات، وعلى مستوى الشعوب أو الدول والتحالفات أو الأعراق والأجناس.

فإن الأخلاق تطلق بشكل عام فتتفاوت آراء الناس فيها وتتضارب، فما هو حسن عند هؤلاء هو قبيح عن آخرين، ولا يمكن أن يطلق على ما تعارف عليه الناس من الأخلاق بأنه فاضل أو غير فاضل، لكونها أموراً نسبية بين الناس. وهو ما يطلق عليه الأخلاق النسبية و "هي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين. تقول: أخلاق العرب، وأخلاق الفرس، وأخلاق الروم فلكل شعب أخلاقه المتفقة مع شروط وجوده"[1].

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٥٠).

يقول تركي الحمد: " الأخلاق نسبية في الزمان والمكان، ومن ثم فإن الفضيلة ذات مفهوم متغير يختلف باختلاف الطرح وصاحب الطرح، سواء أكان فرداً أو جماعة "[1].

وعلى هذا فلا بد من ربط الأخلاق بمصدر ثابت لا يتغير ولا يعتريه النقص ولا يتأتى ذلك إلا بربطها بالدين رسالة الرسل إلى البشر من الله رب العالمين، إلا أن بعض الأخلاق تبقى في بعض مضامينها ثابتة كفضيلة الصدق والإخلاص والأمانة، ونفور النفس البشرية من أضدادها كالكذب والنفاق والخيانة والجحود ونحوه. وإن هذا الثبات لهذه المضامين دليل كبير على أن الأخلاق كانت جزءاً من الدين بل كان الدين سابقاً للأخلاق والأخلاق كانت بمنزلة الحلول الإلزامية للشعوب المتدينة[2].

تقول الباحثة الاجتماعية سامية محمد جابر: " فشل الأشخاص في التفاعل مع ثقافة المجتمع الشاملة، يؤدي إلى تحولهم عن تلك الثقافة، وتفاعلهم مع أنماط ثقافية فرعية، أو مضادة، وتوحدهم مع مضامينها، وغالباً ما تكون هذه الثقافات المضادة ثقافات إجرامية أو جانحة "[3].



أما في الغرب فقد تغيرت الأخلاق والقيم والأعراف تغيراً سريعاً خلال العقود الماضية نتيجة للثورات التقنية وتحولات المجتمع. فعلى سبيل المثال: كانت العلاقة الجنسية خارج إطار الزواج مرفوضة بشدة في الغرب إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت هناك قوانين ضد ممارسة الجنس خارج إطار الحياة الزوجية، وما يزال بعض هذه القوانين موجوداً في الكتب والدساتير، رغم أنه نادراً ما تم وضعه موضع التنفيذ.

(١) السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد (ص١٠٨).
(٢) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيمية، محمد عبد الله عفيفي (ص٣١).
(٣) الفكر الاجتماعي، سامية محمد جابر (ص١٦٩).

أما اليوم فإن ممارسة الجنس قبل الزواج بموافقة الآباء تعتبر أمراً شائعاً[1]. تلا ذلك الموقف من ممارسة الجنس بين الشواذ ذكوراً أو إناثاً الذي كان مجرماً وأضحى اليوم في كثير من الدول الغربية من الأمور التي يسمح بها القانون وربما ولغ فيها بعض علية القوم، تحت نظر وتغطية وسائل الإعلام دون وازع من دين أو خلق أو حياء.

ولقد اهتم فلاسفة التنوير كثيراً بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسياً وأخلاقياً، لكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية. فبينما اتفقوا جميعاً على استبعاد التفسيرات التي تقدمها أديان الوحي على اعتبار أنها ضرب من الأوهام، نجد أنهم فيما يتعلق بالأمر الذي يؤسس الرؤية الجديدة للتمييز بين الخير والشر والعدل والجور، وما يؤسس القيم والأحكام الأخلاقية والجمالية والاجتماعية قد تنوعت واختلفت فيه الآراء والنظريات.

ويبدو أن الخلفية الفكرية وراء ذلك هي أن الإنسان، طالما أنه جزء من الطبيعة فكل ما يصدر عنه من أفعال طبيعي، والتمييز بين الخير والشر والجمال والقبح يخضع للتقييم الذاتي وليس الموضوعي، ومن ثم فمن الطبيعي أن تتعدد فيه الآراء.

وقد أدى اعتماد ديكارت وسبينوزا على العقل وحده طريقاً للبحث عن الحقيقة إلى اهتزاز الثقة في الدين بوصفه مصدراً للمعرفة والأخلاق والقيم.

ثم جاء هيوم فأقصى الدين تماماً بوصفه مصدراً للقيم الأخلاقية، وأسس الأخلاق والمجتمع على السواء على نزعة حفظ الذات التي هي بشرية محضة. فالأساس الذي تبنى عليه القيم الأخلاقية هو الرغبة في تحقيق السعادة للذات وللآخرين، وهي الفكرة التي تم تطويرها فيما بعد على يد جيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل فيما عرف بالنفعية البراجماتية.

---

(١) انظر: القيم الإسلامية والقيم الغربية، علي الأمين المزروعي (ص٧-٨).

وكان فرانسيس بيكون قد رفض التقليد في كل أنواع التعلم وجعل مصدر المعرفة هو التجربة العملية التي ستحرر الإنسان من عبء الخطيئة الأصلية وتعيد إليه سيطرته على الطبيعة التي فقدها، حيث ذهب إلى أن كل أنواع الفهم لا تستمد من أية سلطة سوى الملاحظة والتجربة الحسيتان، بما في ذلك القيم والأخلاق.

وتبنى هيردر موقفاً رافضاً لفكرة أن الحقيقة تنتظم وفقاً لقوانين كلية ثابتة لا زمنية يمكن الوصول إليها، وإنما لكل فترة تاريخية أو حضارة خصائصها الفريدة في ذاتها، فهناك تعدديات لا حد لها، وهي وإن كانت تعبر عن الروح الإنسانية إلا أنها لا تخضع للتحليل المقارن[1].

ويحكم العالم الغربي المعاصر عدد من الاتجاهات الوضعية فيما يتعلق بالقيم والأخلاق:

فمنها الاتجاه الوضعي المنطقي الذي يقف من منظومة القيم والأخلاق موقف المنكر لها لعدم إمكانية إدراكها ودراستها دراسة علمية حسية، وهي كما يقول ريشنباخ: " إن المعرفة -يقصد المعرفة العلمية الخالصة- لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، ومن ثم لا تستطيع تفسير الأخلاق، ومن هنا فإن الموازاة بين الأخلاق والمعرفة تضر بالأخلاق، لأنها تؤدي إلى سلب الأخلاق طابعها الآمر "[2].

ومن ذلك طريقة زكي نجيب محمود حيث يرفض وجهة النظر الموضوعية في القيم التي تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التي تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء، وليست هي بكائنة

(١) انظر: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف محمد (ص ١٥-١٧).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريشنباخ (ص٣٤٢)، عن: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم حسن فرغل (ص٣٦٠).

فيه[1]. وهو نفسه ما يذهب إليه مراد وهبة حيث يرى أن القيم تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي[2]. وينبني على هذا الموقف -بحسب مراد وهبة- خروج الأخلاق عن نطاق العلم؛ فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية"[3].

ومنها الاتجاه الأخلاقي وفق الأساس الطبيعي الذي دعا إليه هربرت سبنسر والمنبثق من قانون التطور العام بما يقوم عليه هذا القانون على مبادئ الصراع والتكيف والبقاء للأصلح والأقوى، فإن هذا الاتجاه (الوحشي) لا يحتفظ من الأخلاق بشيء، ويسفر بالضرورة عن تصارع الفئات العرقية والقومية والاجتماعية على أساس بيولوجي.

ومنها الاتجاه النفعي، الذي ارتبط بالفكر الليبرالي ارتباطاً وثيقاً منذ عقد قرانهما جيرمي بنتام، بعد أن بدأت نظريتا العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية تفقد بريقهما وتأثيرهما وأضحتا موضع شك عند كثير من المفكرين الغربيين، فتطلب الأمر البحث عن أساس نظري جديد، عندها برز ما يعرف بـ(الفلسفة النفعية) وتقوم هذه الفلسفة على أن الأفراد من البشر أنانيون بطبيعتهم التي تدفعهم باستمرار إلى السعي وراء السعادة وتجنب الألم في كل ما يفعلونه، ومن ثم فإن قيمة أي تنظيم سياسي أو اجتماعي تتوقف أساساً على ما إذا كان نافعاً في تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر

---

(١) انظر: موقف من الميتافيزيقيا، زكي نجيب محمود (ص ١١٠-١١٤)، وانظر تحليلاً شاملاً لنظريته الأخلاقية في: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، د. أحمد عبد الحليم عطية (ص ١٣٧-١٤٩).

(٢) مقالات فلسفية وسياسية، د. مراد وهبة (ص١٢).

(٣) انظر: مقالات فلسفية وسياسية، د. مراد وهبة (ص١٢). الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، د. أحمد عبد الحليم عطية (ص ١٤٢).

عدد من الناس[1]. فلما كان الفكر الليبرالي يعتمد حرية الإنسان وفرديته أساساً للعمل الأخلاقي، فإن "المذهب النفعي يعتمد مقياساً يقيس قيمة هذه الأعمال الأخلاقية بالقدر الذي تسهم به في توفير الحد الأعلى من اللذة لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع"[2].

يقول زكي نجيب محمود: " إن من صفات العصر أنه عصر علمي وعصر تقني وعصر مدار الأخلاق على المنفعة"[3].

يقول أركون: " هناك حاجة ملحة الآن لبلورة أسس فلسفية جديدة من أجل التوصل إلى روحانية حديثة وإلى أخلاق عملية محسوسة قابلة لأن تندمج في ممارستنا السياسية والاقتصادية والقانونية. فالروحانية والأخلاق التقليدية عفا عليها الزمن ولم تعد بقادرة على التأثير في الحياة الحديثة . . نحن نعلم الآن كيف أن المبادئ الدينية التقليدية المتعلقة بالموت والحياة، والجنس، والنسل، والزواج، والحرية الجنسية، ومكانة المرأة في المجتمع، قد أصبحت منتهكة أو حتى ملغاة تماماً من قبل التحديات البيولوجية الجديدة، ولهذا السبب أسست في بلدان غربية عديدة لجان للأخلاق من أجل بلورة أخلاق جديدة تتناسب مع التقدم العلمي للمجتمع وتكون قادرة على حماية الشخص البشري. ولي شرف الانتساب إلى عضوية إحداها: (اللجنة القومية الفرنسية للأخلاق). ومن خلال مشاركتي في مناقشات هذه اللجنة مع علماء آخرين من كافة الاختصاصات أستطيع أن أشهد على مدى صعوبة بلورة أخلاق جديدة متلائمة مع المجتمعات الحديثة وحاجاتها ومتطلباتها. فنحن مضطرون لمراعاة عدة

---

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح العربي (ص٢٧٢).

(٢) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والأيديولوجيات الحديثة، التاريخ كدورات أيديولوجية، نديم البيطار (ص١٦٢).

(٣) انظر: ثقافتنا في مواجهة العصر، د. زكي نجيب محمود (٢٠٣-٢٠٤).

مرجعيات ثقافية ودينية مختلفة. . ونحن مضطرون أيضاً لمراعاة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والانعكاسات المترتبة على اتساع الهوة المتزايدة بين المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات النامية المتأخرة"(١).

الأخلاق الليبرالية:

وأما الموقف الليبرالي من القيم ولأخلاق، فلقد بنيت الليبرالية على أساس مادي لا يرتبط بالقيم والأخلاق، ولا يؤمن بالثبات والاستمرار لشيء، ولا يقبل بتأثير على حياة الإنسان من خارج ذاته؛ فالحرية الفردية التي تعد المكون الأساس في الفكر الليبرالي -بجميع اتجاهاته- تتعارض مع ذلك كله في جميع المجالات، فلا مكان للأخلاق والقيم في تنظيم شؤون حياة الفرد والمجتمع ولا أثر لهما في السياسة والاقتصاد والفكر والسلوك.

يقول نديم البيطار في بيان الفقر الأخلاقي لليبرالية في مجالها الاقتصادي كمثال: "التفاسير المختلفة لليبرالية تلتقي، في الواقع، رغم اختلافاتها، في الاعتراف بأنها تعني نظاماً اقتصادياً هو من حيث المبدأ والأهداف المحركة له نظام دون حس أخلاقي"(٢).

وإنما كان التأكيد في الفكر الليبرالي على تحقيق المصلحة والرفاهية التي تعود على الفرد نفسه أو على مجموعة محددة من الأفراد، وتم تطويع جميع النظم والقوانين لتتوافق مع هذا الهدف، تحت ذريعة حقوق الإنسان، وحريته السياسية والاقتصادية والسلوكية، فكانت الأنانية المفرطة واتباع الهوى، وتقنين العبث والرذيلة؛ من السمات التي لا تكاد تنفك عنها المجتمعات الليبرالية ولا نداءات أرباب الفكر الليبرالي، وأصبح الحديث عن الأخلاق والقيم في مجال السياسة أو الاقتصاد أو

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون (٢١٧-٢١٨).

(٢) فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والأيديولوجيات الحديثة، التاريخ كدورات أيديولوجية، نديم البيطار (ص١٦٠).

الاجتماع مثار تندر لدى الليبراليين، وعلامة تخلف ورجعية، وأمارة ماضوية وظلامية في أدبياتهم. فلا معيار أخلاقياً أو دينياً يصلح عندهم للفصل بين الخير والشر أو الصواب والخطأ أو الحلال والحرام سوى معيار تحقيق اللذة والرغبة التي يجدد الإنسان لنفسه وسائل تحقيقها بين الفينة والأخرى.

فالليبرالية تجعل من المنفعة الفردية مقياساً للسلوك، فهي تهتم وتراعي مصالح الأفراد الخاصة، إذ إن الفرد -وفقاً لهذا المفهوم- يسعى إلى تحقيق مصالحه الذاتية، ويعمل باستمرار لتحقيق السعادة بتعظيم اللذة وتجنب الألم، وبما أنه مخلوق عقلاني فهو قادر على تحديد ما ينفعه ويحقق سعادته وتجنب ما يضره ويؤذيه، ولذلك فإن الفرد هو الذي يسن القوانين ويؤسس النظم دون تدخل خارجي، حتى تصبح المؤسسات والسياسات المتخذة قادرة على تحقيق السعادة والمنفعة للفرد والجماعة[1].

فالليبرالية تنظر إلى الإنسان، وتستجيب له بصفته الجسدية، التي لا تنفك عن غرائز تميل إلى الأنانية وحب الذات، وهو ما يدفعه باستمرار إلى السعي وراء السعادة وتجنب الألم عن طريق العمل على إشباع غرائزه باللذات والشهوات، دون اعتبار للأبعاد المعنوية في كينونة الإنسان، وهو ما تكاد تنفرد به عن الأديان بل عن كثير من الفلسفات البشرية في القديم والحديث.

فليس ثمة تحليل نقدي وجه إلى الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، إلا وظهر له هامشية القيمة الأخلاقية في رؤيتها إلى ما ينبغي أن ينظم علاقة الأفراد، ونوع القيم التي يجب أن تضبط ترابطه داخل المجتمع؛ ذلك أن نسبة الأخلاق إلى الليبرالية أمر مشكوك فيه ابتداءً، فالأخلاق والقيم هي مجموعة القواعد الواجب امتثالها من قبل الفرد في سلوكه وعلاقته مع الآخرين، وبين التخلق (التزام معايير أخلاقية) والتحرر

---

(١) انظر: الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة المعاني والمبادئ والمفاهيم، مقال للدكتور سيار الجميل، مجلة الحوار المتمدن العدد ١١١٩ - ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

(الحرية الفردية) فاصل وحاجز دلالي وفعلي لا سبيل إلى إنكارهما[1].

والليبرالية بوصفها مذهباً يطلق الفردانية من أي ضابط قيمي غير ضابط المنفعة تتضاد ابتداءً مع أساس القيم الأخلاقية، فهي تقف مهزوزة أمام سؤال الأخلاق؛ لأنه ليس لها في مرجعيتها النظرية، ولا في تطبيقها المجتمعي ما يمكن أن يسند القيم الأخلاقية بما هي التزام يتعالى على النفعية الفردانية، فالرؤية الليبرالية للاجتماع تتأسس على منظور فرداني يتقصد الربح المادي والمنفعة الشخصية، وبذلك فهي عاجزة عن تبرير ذاتها بوصفها فلسفة تتقصد بناء الحياة المجتمعية؛ لاحتياج هذه الحياة الملح إلى الأساس الأخلاقي المتعالي على المصلحة الفردانية؛ ليكون أساساً شارطاً لها لا مشروطاً بها[2]. على معنى: أن يكون ثمة أساس هو معيار الفعل أو الترك وليس أن تجعل الحرية الفردية هي المعيار الذي تهدم به جميع الحدود والقيود المنظمة لحياة الفرد وعلاقته بغيره.

وإذا كانت الليبرالية تؤمن بالنسبية المطلقة، بحيث لا يوجد حقائق مطلقة؛ فإن الأخلاق والقيم وجميع الظواهر الاجتماعية هي -من المنظور الليبرالي- من الأمور النسبية، فالليبرالية تنكر أي ثبات في القيم والأخلاق، لكون مبدأ الحرية الفردية يخول للأفراد الحق في إنشاء القواعد الأخلاقية والمعايير القيمية بالاعتماد على عقلانيتهم القائمة على مبدأ ما هو نافع للفرد فهو خير، وما هو ضار فهو شر، عندها يصبح الإنسان مصدر المعايير الأخلاقية والقيمية. وعندما تتعارض بعض القواعد مع مصالح الأفراد ومنافعهم فلهم حق تغييرها أو تعديلها، ويعني ذلك أن الحقائق الأخلاقية متغيرة بتغير المجتمعات والأفراد، والمكان والزمان، فما يقره الأفراد والمجتمع يصبح مشروعاً وإن كان مستهجناً من الناحية الفطرية للإنسان، فليس هناك

(١) انظر: نقد الليبرالية، د. الطيب بوعزة (ص١٤٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص١٤٦).

ثوابت فكل شيء نسبي، والعقل أداة إيجاد البدائل، والمنفعة ومصلحة الفرد هي غايته[1].

وليس غياب البعد الأخلاقي من المنظومة الليبرالية دعوى يطلقها نقاد الليبرالية بعد دراسة مكوناتها فحسب، بل هو اعتراف الليبراليون أنفسهم، بل غاية ما يستطيعون تقريره من موقفهم من الأخلاق هو كونها محايدة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، وهو إقرار صريح بفقدانها لهذا البعد وخلو منظومتها من أي إشارة إيجابية نحو القيم والأخلاق. فجيرمي بنتام -أحد رواد الليبرالية- ينتهي إلى أن المبدأ الأخلاقي الوحيد هو مبدأ المنفعة بمدلوله الفردي، وصولاً إلى حصره دور الدولة في ضمان النفع لأكبر عدد من الأفراد، وبناءً عليه فقد أسس لعلم حساب اللذة والألم، قاصداً أن يكون معياراً لقياس السلوك الأخلاقي والعملي قياساً كمياً.

يقول أحد الكتاب الغربيين: " ليست العلمانية والتحررية مجرد رفض للمسلمات الدينية فحسب، ولكنها مع ذلك مذهب يستند إلى قيم خاصة به، ويقوم على تمجيد الفضائل التي مجدها التراث اليوناني القديم، وعلى رأسها (الإنسانية والعدالة والجمال) التي تتخطى حدود العصبيات بكل ألوانها في عالم يقوم على الأخوة البشرية، وقد برزت العلمانية والتحررية في العصر الذي يسميه المؤرخون عصر النهضة أو الإحياء في أوربا، الذي بعثت فيه القيم اليونانية واللاتينية القديمة على أنقاض القيم المسيحية، وأحس اليهود الذين كانوا يعانون الاضطهاد وقتذاك بالحرية في ظل هذه القيم الجديدة، ونقل المسلمون هذه المذاهب وقلدوها مع ما نقلوه عن الغرب في العصر الحديث "[2].

---

(١) انظر: الليبرالية في السعودية والخليج دراسة وصفية نقدية، وليد الرميزان (ص٥٩).

(٢) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين (ص ١٨١)، وهو ينقل عن كتاب الإسلام في العالم الحديث، ولفرد سميث (٧٢-٧٣).

ويقول آخر: "إن النفعية التي كرستها الليبرالية والحداثة لا تحقق مشتركاً أخلاقياً أو تدفع الفرد لأداء واجبه تجاه الجماعة، بل عندما تهاوت أبنية الأسرة وصار الفرد فرداً، بحث عن حقوقه فقط وأفلت من التزاماته وواجباته -كلما تسنى له ذلك- جرياً وراء منفعته ولذته"[1].

ويعتقد الليبراليون أن الإنسان بذاته يستطيع أن ينظم حياته، ويرسم قيمه وأخلاقه دون مؤثرات خارجية، فالإنسان يستطيع أن يسير في حياته بغير التوجيهات الإلهية، والقواعد الكلية للأخلاق والقيم.

فالليبرالية في حقيقتها دعوة للأنانية المفرطة تحت دعوى (الحرية الفردية)، دعوة إلى تقطيع أواصر العلاقات الأسرية وقطع الأواصر بين البشر تحت دعوى النفعية (البراجماتية) التي تضلعت منها الليبرالية ولم تعد تنفك عنها، وهي دعوة فجة للفوضوية الأخلاقية فالإنسان له الحرية المطلقة في البحث عما يشبع حاجته وشهوته، بل نزواته لأنه هو الذي يضع لنفسه معايير الصواب والخطأ والحسن والقبيح من الأخلاق والقيم، وإن خالف ما عليه المجتمع، تحت ذريعة أن الوجود سابق على الماهية فالإنسان يوجد أولاً وهو في بدء وجوده ليس شيئاً ثم يحدد هو ماهيته ومعايير قيمه وأخلاقه، فهو المسؤول عن نفسه، فلا علاقة له بأي مؤثر خارج ذاته فهو بذلك إله نفسه، وهو صانع حريته، وبالحرية يخلق الإنسان نفسه بنفسه[2]، ومن ثم فلا معنى لإرسال الرسل ولا إنزال الكتب.

يقول أركون داعياً إلى تحطيم القيم والأخلاقيات كافة وهو يتحدث عن الحياة الجنسية: " نلاحظ أن كل الكتابات الحديثة التي تتحدث عن (المرأة في الإسلام!)

---

(١) القائل هو الفيلسوف الأخلاقي (اليزداير ما كنتاير) في كتابه (بحثاً عن الفضيلة)، عن: المرأة والدين والأخلاق، د. هبة رؤوف عزت -بالاشتراك- (ص١٤٧).

(٢) انظر: دراسات في الفلسفة الوجودية، د. عبد الرحمن بدوي (ص٢١٦).

تستعيد وتكرر نفس الأفكار المعيارية والقمعية المعروفة من قبل الجميع، فإننا نحس بالرعب أمام التشوه والضرر الذي تلحقه المجتمعات الإسلامية بنفسها بحجة أنها تريد أن تحافظ على هويتها. في الواقع أنه إذا كان الحفاظ على الإكراهات والموانع التقليدية يؤخر من تقدم المعرفة العلمية للجنس، فإن ذلك لا يمنع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها وخصوصاً في المدن الكبرى والبيئات العمرانية الكثيفة السكان "[1].

وقريباً من هذا المعنى يدعو عبد المجيد الشرفي إلى مراجعة المسألة الجنسية وتغير الثقافة الموروثة المرتبطة بها[2] مع اعترافه بأن الحرية المطلقة تقود إلى عالم لا أخلاقي[3].

وأما عزيز العظمة فينكر على من وضع الأخلاق في معادلة الثابت وليس المتغير، جاعلاً التخلي عن ذلك من المفاهيم الرئيسة للفكر العلماني، فيقول: " العلمانية هي عدم ربط الأخلاق بالثوابت، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن "[4].

وهو ما يؤكد عليه تركي الحمد في تقريره لنسبية الأخلاق، وأن لكل مجتمع وثقافة مفهومهما الخاص بالفضيلة، وهو ما يعني عدم التزام أو إلزام أفراد هذا المجتمع أو تلك الثقافة بالمفهوم ذاته للفضيلة، فالمجتمع هو حركة من التناقض والتدافع وفق متغيرات الزمان والمكان، ولذا كان خطراً على الدولة عندما تحاول أن تفرض بعداً أخلاقياً محدداً على المجتمع، ومفهوماً محدداً للفضيلة تحاول أن تحشر فيه كل شيء. فمنطق الدولة يقوم على مبدأ واحد أو وهو مصلحة الدولة، ومصلحة الدولة تقوم على ركن واحد هو بقاء الدولة، وبقاء الدولة يعترف بكل وسيلة ويمارسها إذا كان الهدف أو الغاية يبرران هذه الوسيلة. والدولة مسؤولة عن تنظيم المجتمع، أي عن تنظيم العلاقة بين أفراده ومؤسساته، ولكنها غير مسؤولة عن تنظيم أخلاق المجتمع،

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٢١٨).
(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٨٥).
(٣) المرجع السابق (١٩٩).
(٤) العلمانية من منظور مختلف، العظمة (ص٣٧).

طالما أن هذه الممارسة الأخلاقية أو تلك غير مهددة لعلاقة مباشرة وظاهرة بين أفراد المجتمع أو مؤسساته، التي هي من صميم دور الدولة في المجتمع[1]. فالدولة - في نظره - لا أخلاق لها سوى مصالحها ومنافعها، ولا يسوغ لها التدخل في إصلاح أخلاق المجتمع، لكون الأخلاق من الشؤون الخاصة بالأفراد.

ويجعل رفيق حبيب من فصل الأخلاق والقيم عن الدين هو سبيل التقدم الغربي، وهو السبيل لمن يعمل لتحقيق ذلك من بقية الأمم، يقول: " وفي الغرب، كانت التوجهات العلمانية هي السبيل الحقيقي لفتح باب التقدم، لأن تنحية الدين جانباً عن السياسة أولاً، ثم عن الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا، ثم عن الاجتماع، وأخيراً عن الحياة، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى العقل الحر حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقا لمبدأ اللذة. وبدون التوجه العلماني كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير "[2].

ويقول أركون: " لقد أُنجزت في أوربا الغربية وليس في أي مكان آخر من العالم عملية الانتقال من (العالم المغلق إلى الكون اللامحدود)... وقد حصلت هذه العملية بدءاً من القرن السادس عشر. وبدءاً من ذلك التاريخ حصلت أيضاً عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق والمرتبط بالميثاق الإلهي والمغذّى بالأمل بالنجاة الأبدية، إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية والحرة في اختيارها وتقرير مصيرها "[3].

ويقول عادل ظاهر مطالباً العرب بالتخلي عن جميع قيمهم وأخلاقهم ليحصل لهم التطور المنشود: " المجتمع العربي المتطور لم يولد بعد رغم الجهود الجبارة التي

---

(١) انظر: السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد (ص١٠٦-١١١).
(٢) المقدس والحرية، رفيق حبيب (ص١٠).
(٣) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (ص ٩٤). وانظر أيضاً: (ص ١٠٦).

بذلها الرواد الأوائل لعصر النهضة وأتباعهم في هذا الاتجاه، وما تزال أكثر خصائص هذا المجتمع مرتبطة بقيم ومفاهيم عصور أوسطية تمنعه من التطور والانعتاق من قيود التخلف والانحطاط المزمنة "[١].

وهذه النظرة المتطرفة للعلمانية لأثر الدين في الحياة قد أثمرت تراجعه واضمحلاله، فلم تعد العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة أو عن العلم وإنما تحولت إلى نزع القداسة عن الدين والمطلقات دون استثناء، القداسة التي كانت قد نقلتها الحداثة الغربية من الله إلى الإنسان، ثم بعد أن فقدت ارتباطها بمصدرها الإلهي صارت خالية المضمون مفتقدة للبرهان عندها صار الإنسان كائناً طبيعياً، فغلبت طبيعته وماديته على ما عداها، وصار خاضعاً في العلوم الطبيعية لقوانين المادة والطبيعة وحسب، لتسود النسبية التي بدأت نظرية علمية ثم انسحبت على الإنسان ذاته وأخلاقه وقيمه.

وهذه النظرة المادية الصرفة قد جنى الغرب ثمارها المرة ونتائجها الكارثية، خصوصاً في مجال الأخلاق والقيم، كما يقول أحدهم: " إن النفعية التي كرستها الليبرالية والحداثة لا تحقق مشتركاً أخلاقياً أو تدفع الفرد لأداء واجبه تجاه الجماعة، بل عندما تهاوت أبنية الأسرة وصار الفرد فرداً، بحث عن حقوقه فقط وأفلت من التزاماته وواجباته -كلما تسنى له ذلك- جرياً وراء منفعته ولذته "[٢].

وختاماً فإن الليبرالية تنطلق في مجاليها السياسي والاقتصادي من مبدأ تحريرهما من أية مضمون اجتماعي أو قيد ديني أو أخلاقي، بمعنى أن الدولة مهمتها حماية حرية الفرد وعدم التدخل في نشاطه وممارساته الاقتصادية والسلوكية، ومن هنا تفهم

---

(١) الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، د. عادل ظاهر (ص٧).
(٢) بحثاً عن الفضيلة، إليز داير ما كنتاير. عن المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص١٤٧).

الحرية على أنها سياج يحمي الفرد من تدخل الدولة في النشاط الفردي أو المساس به، فهي بذلك تترك المجال الاقتصادي والاجتماعي حراً في يد المبادرة الفردية، فالخير عندهم يكمن في أن يترك الأفراد أحراراً يعملون كما يشاؤون وينتجون كما يريدون، يحركهم في ذلك باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء، وإطلاق العنان للنفس في تحقيق شهواتها وأهوائها بعيداً عن كل القيوم الدينية والأخلاقية خلا ما يفرضه القانون المقيد هو ذاته بعدم التعرض للحريات الفردية.

ولما تفاقمت المشكلة الاقتصادية من الثورة الصناعية وظهرت البطالة وزيادة الشقاء بين أفراد المجتمع نتيجة الرأسمالية المتوحشة رأى فلاسفة الليبرالية أنه لا بد من تعديل مسار الليبرالية، حتى يتحقق الخير العام لأفراد المجتمع فنادوا بتدخل الدولة في جميع المناحي من أجل سعادة ورفاهية الشعب دون المساس بالحرية الفردية -أيضاً-.

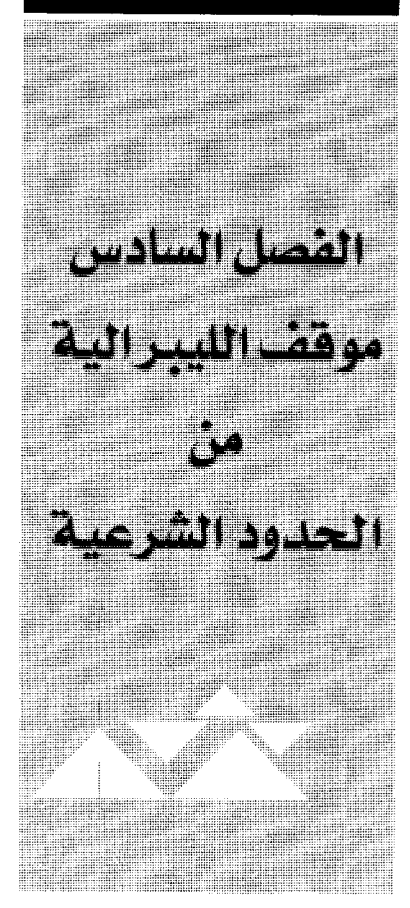
ثم ارتبطت السياسة الليبرالية بأخلاقها النفعية والعملية دون أية اعتبارات إنسانية وأخلاقية ودينية فلم تهتم بمصير الفرد في الداخل، إضافة إلى انعدام الوازع الأخلاقي والديني عندما استعمر (ساسة الليبراليين) الشعوب الأخرى -وما تزال- فتركتها متأخرة عاملة فقط على استنزاف مواردها من أجل مصلحتها فقط، كما غرست الثقافة الغربية وقيمها بواسطة التعليم والإعلام ومنتديات الثقافة والفنون حتى تضمن استمرار ارتباط هذه الشعوب بها، فضلاً عن المعاملة الوحشية التي تتنافى مع القيم الإنسانية، فظهرت مشكلة التفرقة العنصرية بين الأبيض والملون، وبين الإنسان الغربي وغيره.

إذاً فالليبرالية كانت أخلاقها نفعية تتفق مع خطواتها لكي تحقق أهدافها دون أي اعتبار لمثل أخلاقية كانت أو دينية[1]، وما تزال تمارس الأفعال ذاته، والليبراليون العرب لا تكف أيديهم عن التصفيق الحار مع كل نزوة أو جريمة، ولا تخجل أقلامهم

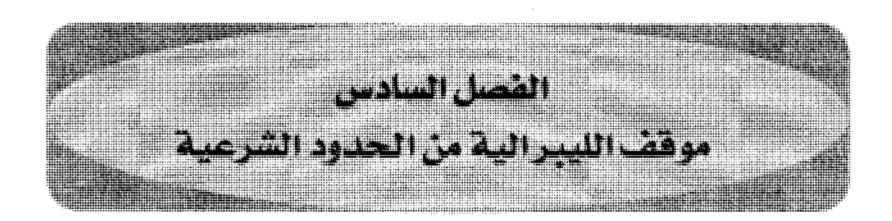
---

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد ممدوح العربي (ص ٢١٨-٢١٩).

وألسنتهم من التبرير والتأييد للممارسات كافة الإجرامية والاستعمارية الغربية (الليبرالية) كافة بل التحريض على أمتهم ودولهم سعياً وراء الحرية المزعومة التي يستجدونها ممن يرى في ذلك مناقضة لمبادئه وثقافته وعنصريته.


الفصل السادس
موقف الليبرالية
من
الحدود الشرعية





تتميز الشريعة الإسلامية بالشمول لمناحي الحياة كافة، ولكل ما يتطلبه الفعل البشري؛ فهي تنظم علاقة الفرد بالله تعالى على أساسٍ قوامه العلاقة بين الخالق والمخلوق والمعبود والعابد، فهي علاقة خضوع واستسلامٍ وانقياد من العبد لربه. كما أنها تنظم علاقة الإنسان بالإنسان -مع توحد الديانة أو مع اختلافها- وهذه العلاقة تقوم على أساس العدل ومنع الظلم والتعدي على حقوق الآخرين في أنفسهم أو أعراضهم أو أموالهم أو سائر حقوقهم الحسية والمعنوية.

والأصل في المسلم أن يكون لبنة صالحة في مجتمعة، وأن يذعن لما أوجبه الله عليه، ويؤدي ما افترضه عليه، وأن يقوم بحقوق الله، ويلتزم بحقوق العباد. وقد رتبت الشريعة لمن امتثل لذلك من الثواب والأجور ما هو مفصل في مواضعه.

أما المخالفون من المسلمين فهم آثمون متوعدون بعقوبات تقابل ما وقعوا فيه من الذنوب والمعاصي، وتحول بينهم وبين العودة إلى ذلك أو الإصرار على اقترافها، بما هي -أيضاً- مفصلة في مواضعها.

يبقى نوع من الذنوب والمعاصي - سواء كان ذلك في علاقة العبد بربه أو في علاقته بغيره- يتطلب تدخلاً عاجلاً، وعلاجاً سريعاً، لعظم الآثار المترتبة عليه، والمفاسد التي يفضي إليها ترك من تلبس بالجرم دون محاسبة أو عقوبة، أو المصالح التي تفوت على الفرد أو المجتمع جراء استشراء بعض المعاصي والجرائم.

من هنا جاءت شريعة الرحمة بما يعرف بالحدود الشرعية والعقوبات البدنية التي تولت الشريعة تحديدها وتقديرها وبيان ملابسات تطبيقها وتنفيذها. وذلك من مثل حد الردة، وحد قتل النفس المعصومة، وحد الزنى، وحد السرقة، وحد القذف، وحد الحرابة وغيرها وهو ما هو مفصل في مواضعه.

والأساس الذي تقوم عليه مسألة الحدود هو الانقياد والإذعان لشريعة الله من قبل السلطة الحاكمة باعتبارها النظام المهيمن على النظم والقوانين كافة.

الذي يقتضي إعمال ما جاء النص عليه من هذه الحدود في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله محمد ﷺ باعتبارها أحكاماً ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو اختلاف المكان.

وهذه الحدود منها ما يكون لحفظ حق من حقوق الله كحق الردة، أو لحفظ حق من حقوق الإنسان في أن يعتدى عليه كحد السرقة وقتل النفس، أو لحفظ حق المجتمع وسلامة نظامه، كحد الزنى والحرابة. إضافة إلى مقاصد أخرى تراعيها الشريعة الإسلامية التي اصطفاها الله لعباده المؤمنين.

* * *

أما الخطاب الليبرالي فإن موقفه الصريح من الحدود المقدرة في الشريعة الإسلامية هو الرفض والمناكفة، ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة الفكر الليبرالي نفسه والذي يتعارض مع كل ما يقيد الحرية الفردية، أو يفرض على الإنسان سلوكاً بعينه، أو يمنعه من تحقيق رغبته أو إشباع شهوته، أو يرتب على اختياره لفعله عقوبة ليست منضوية

تحت القانون الذي شارك هو في اختياره أو صناعته. إضافة إلى موقفه من تطبيق الأحكام الشرعية بعامة. فهو يعارض بشدة إدخال الدين وأحكامه في نظام الحكم أو القانون الذي تقوم عليه الدولة. تبعاً للموقف الليبرالي في أساسه الفلسفي من الدين وعلاقته بالدولة حال نشأة الفكر الليبرالي في أوربا.

ففي ما يسمى بعصر النهضة الأوربية تخلت جميع المؤسسات الاجتماعية في أوربا بما فيها المؤسسات الدينية عن الدين، الذي كان محوراً ومركزاً لجميع الشؤون في العصر الوسيط؛ لصالح مذاهب شتى، كانت مهمتها ملء الفراغ الذي تركه فقدان الدين والنظر إليه بوصفه أمراً قلبياً فحسب، فتجذرت الإنسانية أو محورية الإنسان، في مقابل محورية الله في ثقافة العصور الوسطى -بزعمهم-.

وظهرت الإنسانية خلال القرن التاسع عشر بوصفها ديانة جديدة على يد (أوغوست كونت)، وشكلت الليبرالية التي تعد الحرية نواة أصلية لها عاملاً مهماً وقوياً في تاريخ العصر الأوربي الحديث، حيث باتت ميداناً واسعاً يستوعب الحرية الفكرية، والدينية، والعقائدية، والتجارية، حيث تعتقد الليبرالية أن الحقوق الفردية منبثقة من الطبيعة وتؤكد على ضرورة أن يقوم نظام المجتمع والفرد -كما هي الحال في عالم الطبيعة- على أساس القوانين الطبيعية؛ لأن القوانين الطبيعية واحدة في الظروف المتساوية.

ورغم وجود عدد كبير من العلماء يعتقدون بوجود الله تعالى في عصر التنوير الأوربي، لكنهم كانوا يرون أن التعبير عن مثل هذه الآراء في رسائلهم العلمية ليس بالأمر الصحيح، وكانوا يؤمنون إيماناً كاملاً بدنيوية المعرفة العلمية وخلوها من العقائد الدينية، التي عُدَّت فيما بعد غير منطقية لقيامها على أسس غير محسوسة.

ومع تواصل إثارة موضوع التعارض بين العلم والدين تم اللجوء إلى العلمانية أي حذف الدين من مختلف الشؤون الحياتية، انبثقت أيضاً ما يعرف بالعصرانية، وتطلق

على مجموعة التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي بدأت منذ النهضة الأوربية وأنكرت الحقيقة الغائية ووجود موجود أسمى من الإنسان.

وبتعبير آخر فالعصرانية عبارة عن نظرة جديدة نحو العالم، والوجود، والطبيعة، والإنسان. أضحى من خلالها العقل الإنساني هو المرجع النهائي الذي يعين مشروعية كل شيء، فكانت الإنسانية من المحاور المهمة للعصرية، فالإنسان وفق هذا المذهب موجود مختار مستقل، وهو من وجهة نظر (كانت) واضع القانون، ومنفذ القانون، وتابع القانون، وأن حاكمية أي اقتدار -بما فيه الاقتدار الإلهي- بمنزلة انتزاع لحرية الإنسان. عامة المفكرين يعتقدون أن العصرية تواكب الفكر غير الديني والعلمانية، ويرون حتمية أفول الدين والمعتقدات الدينية، ولهذا يعتقد معظم علماء الاجتماع أن العلمانية تمثل أهم خصوصيات المجتمع العصري، ويعتبرون اتباع القيم غير الدينية أمراً ضرورياً.

نظرية عصرية الدين تقوم على أساس أن المعرفة البشرية -بما فيها المعرفة الدينية- منبثقة من الثقافة المهيمنة في ذلك العصر الذي دونت فيه، وغير منسجمة مع العصر الراهن، وعليه لا بد من إعادة النظر فيها»[1].

ومن هذه المنطلقات يقف الخطاب الليبرالي العربي ضد إقامة الحدود الشرعية متذرعاً ببعض الشبه والإسقاطات الخاطئة، ومن ذلك:

- أن مصدر تقرير وتقدير الحدود الشرعية في الخطاب الإسلامي هو القرآن الكريم والسنة النبوية، وكلا هما لا يصح -بزعمهم- أن يتخذ مصدراً للحدود الشرعية.

فعبد المجيد الشرفي - على سبيل المثال - يؤكد عدم صحة الاعتماد على النص

---

(١) انظر: العلمانية والعصرانية، دراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية، د. طيبة ماهرو زادة (ص ٥-٢٢).

القرآني أصلاً في استنباط الأحكام بسبب احتماله لعدد غير محدود من التأويلات، وصيانة له من أن يسقط عليه معايير وميول متأثرة بالظروف الخاصة والعامة[1].

وأما الحديث، " فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وأن لا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه "[2].

ولذا فقد كان "الرأي الشخصي والاجتهاد الحر هما اللذان كانا موجودين في الفترة التي تلت عصر النبوة مباشرة وامتدت طيلة القرن الأول كله على الأقل، ولا شيء غيرهما البتة، لا العودة إلى النص القرآني في كل حادثة، ولا الاستنجاد بأفعال النبي وأقواله في كل صغيرة وكبيرة، ولا اعتماد قياس الحاضر على الماضي أو قياس فرع على أصل "[3]. وتقدم الموقف من هذه الفرية في أكثر من موطن.

- ومنها أن القرآن والسنة وإن جاء في نصوصهما ما يدل على مسألة الحدود، فإن الوقوف بتفسيرهما على ظاهر النص يناقض روح الشريعة ومقاصدها العامة ومن ثم فلابد من تفسير آخر يتفق مع الواقع المعاصر، إذ ليس هناك تفسير معتمد وحيد للقرآن الكريم، يقول حسن حنفي: " ليس هناك تفسير واحد صحيح للدين والباقي خطأ، لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء "[4]. ويقول - أيضاً -: " مهمة التفسير فهم النص، لا معرفة الحقيقة "[5].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١٥٦-١٥٧).

(٢) المرجع السابق (١٧٦-١٧٧).

(٣) المرجع السابق (١٤١).

(٤) مقدمة رسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة، د. حسن حنفي (ص١٦).

(٥) المرجع السابق (ص٣٩).

ومن التطبيقات لهذه المقولة فيما يتعلق بالحدود ما ذهب إليه محمد أركون من جعله قطع يد السارق والرجم للزاني المحصن والحجاب من الخيانة للقرآن ومن تفسيره بالمفهوم الخاص للسلطات السياسية[1]. وعندما تمت مواجهته ببعض الأدلة الصريحة الواضحة التي لا تتوافق مع الفكر الغربي المعاصر كقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] قال: "في مثل هذه الحالة الحسابية لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير القرآني. لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكيف النص مع العالم الحالي. عندما يكون علانية منبثقاً عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر ينبغي العمل على تغييره"[2].

أيضاً ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي من رفضه ورده للحدود الشرعية الثابتة، كحد الردة، والقتل العمد، والسرقة، وشرب الخمر، والزنى، والقذف وغيرها[3]. وكل ذلك بسبب مغايرتها للواقع المعاصر، وتنافيها مع مقاصد الشريعة وروحها، إضافة إلى عدم لزوم فهم الآخرين للنص الشرعي، وتاريخية التطبيق النبوي لها، وخصوصية ذلك بظروف المجتمع في ذلك الحين.

ويقول عبد الله العلايلي: "إن إنزال الحد لا يتفق مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعة

---

(١) قد أمر النبي ﷺ بقطع يد السارق في أكثر من رواية (الدر المنثور ٢/ ٤٩٦-٤٩٧) وأمر برجم الزاني المحصن كما في قصة ماعز والغامدية المشهورتين، وأمر زوجاته بالحجاب بلا خلاف، كل ذلك نزولاً عند حكم القرآن وبياناً له، فهل كان هذا مفهوماً خاصاً بالسلطات السياسية كما يدعي أركون! لكنه الجهل إذا خالطه الهوى عياذاً بالله.

(٢) انظر: الحوار الذي أجرته معه مجلة (Nouvel Observateur) فبراير ١٩٨٦م. عن دراسة محمد بريش عن أركون، مجلة الهدى. بواسطة نظرات شرعية في فكر منحرف، للخراشي المجموعة الأولى (١/ ٥٥٢).

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦٧-٨٣).

مشوهين: هذا مقطوع اليد والآخر مقطوع الرجل والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف"[1]. إلى أن يقول: " ومهما يكن فالرأي عندي في الحدود مطلقاً أنها في الشريعة العملية ليست مقصودة بأعيانها، بل بغاياتها ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس وهو ما عداها"[2].

ويقول نصر أبو زيد: " إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثبة على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام الحدود... إن حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر.. إلخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود... وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إن التجديد الذي لا غناء (صوابها لا غنى) عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة"[3].

وعلى هذا المنوال درج جمال البنا في كتابه حرية الاعتقاد في الإسلام حين ذهب إلى أن قتل المرتد أو حتى مجرد استتابته إنما هو إكراه في الدين[4].

- ومن ذلك أن التشريع الحدودي -على فرض وجوده- كان خاصاً بتلك الفترة وما يكتنفها من خصوصية الزمان والمكان، وهو ما يعرف بتاريخية التشريع فلا يصح أن يجعل لذلك امتداد زماني يصله بالواقع المعاصر للبون الشاسع بين البيئتين والواقعين.

---

(١) أين الخطأ، عبد الله العلايي (ص٧٥-٧٦).

(٢) المرجع السابق (ص٨١).

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص١٤-١٦).

(٤) انظر: حرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البنا (ص٥٢-٧١).

كما يقول هاشم صالح: "الاعتراف بتاريخية النص لا يعني إنكار تعاليه أو استلهامه الرباني، وإنما يعني التفريق بين ما هو عرضي فيه وما هو دائم، بين التاريخي فيه وما فوق التاريخي. والأحكام والحدود هي تاريخية مرتبطة بعصرها من دون أدنى شك، ومن ثم فهي ليست ملزمة لنا. ولكن من يستطيع أن يتحرر منها؟ "[1].

ونظام الحدود في الإسلام يؤكد ذلك أيضاً فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق أو الزاني وإقامة الحد عليه يصعب أن تتحقق[2]، وأيضاً فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة أمام الرأي العام العالمي[3]، ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له[4]، وأقوم الطرق أن نبحث عن الجوهر[5]، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام[6]، وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الوجدان الحديث[7] دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، ما دام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائماً[8]، وما دام التشبع بروح الإسلام حاصلاً[9].

---

(١) الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح (ص١٩-٢٠).
(٢) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص ٤٧). والإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٨٤).
(٣) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص ١٩٨).
(٤) القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، عبد الرزاق هوماس (ص ٨٦، ١٧٩) ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية. عن: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص٣٩٢).
(٥) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص ٣٢).
(٦) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٦٠، ٦١).
(٧) انظر: المرجع السابق (ص ١٩٥).
(٨) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٩).
(٩) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (ص ١٤٦، ١٤٧). وينظر لما تقدم كتاب العلمانيون والقرآن الكريم (٣٩١-٣٩٢).

ويتوسع محمد عابد الجابري في مطالبته بدوران الحكم الشرعي مع متطلبات العصر لكي تصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان[1]، ويمثل لذلك بحد السرقة الذي كان ضرورياً لمجتمع بدوي يعيش في الخيام والصحراء بدون سلطة ولا سجن، فكان لا بد من قطع اليد حتى يعرف السارق بتلك العلامة ولا تتكرر السرقة ويعرف السارق بتلك العلامة "[2].

وهو المعنى الذي يؤكد عليه عبد المجيد الشرفي حيث يرى أن عقوبة السرقة الشديدة كانت هي الوسيلة الوحيدة لقيام ذلك المجتمع واستقراره فكانت العقوبة منسجمة مع مقتضيات الظرف، ولكنه لا يعنى غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغماً مع هذا التطور؛ تعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، فقطع يد السارق ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، وهذا في -نظره- ما يميز الفكر الإسلامي السني عموماً، وهو الاحتفاظ بالمثل الأعلى المتصور على المستوى النظري، وقبول شتى الحلول البعيدة عنه في المستوى العملي، أي عدم تطبيق الحكم مسايرة للقانون الوضعي أو لميل الضمير الجمعي إلى استنكار هذه العقوبة أو غير ذلك من الاعتبارات[3]. أي أن مسايرة الواقع ورغبات المجتمع مبرر كاف لرفع الحكم الشرعي وتنزيل الحكم الوضعي بديلاً عنه!.

ويلحق بذلك دعوى خصوصية النبي ﷺ ببعض الحدود، كما يذهب إليه محمد

---

(١) انظر: وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص٧٠-٧٢).
(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٦٨-٧٠).

العشماوي حينما يقيد حد الحرابة بالنبي ﷺ ويجعله من خصائصه[1]. ويجعل تطبيق حد الرجم من خصوصيات الرسول الله ﷺ[2].

- ومن ذلك أن تطبيق الحدود الشرعية يتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان والذي يجعلونه بمنزلة فوق منزلة الدين، فكل ما يتعارض معها فهو غير صالح للتطبيق ويجب إلغاؤه.

فعبد المجيد الشرفي يجعل احترام حقوق الإنسان -وفق المفهوم الغربي- أحد شروط الاجتهاد المطلوب في فهم الإسلام ومعرفة أحكامه، فيقول: " ضرورة احترام حقوق الإنسان بدون مواربة وبالخصوص حقه في اختيار معتقده دون أن يلحقه أذى بدعوى أنه مرتد يجب قتله، وحقه في المحافظة على سلامة بدنه فلا يتعرض إلى الرجم أو قطع الأيدي بعنوان إقامة الحدود عليه، وحقه في عدم التمييز بسبب الجنس فلا يفرض على المرأة باسم الدين ما يتركها في منزلها دون الرجل من حيث الحقوق والواجبات "[3].

- ومن ذلك أنه يترتب على تطبيق الحدود الشرعية مفاسد متعددة اقتصادية واجتماعية.

كما يعدد حسن فودة الآثار المترتبة على تطبيق حد الزنى بأنه سيتسبب في تداع لأركان المجتمع، من إغلاق المسارح وإلغاء معاهد التمثيل، وتسريح الممثلين والفنانين[4]. وفي ربطه بين إقامة حد الزنى وبين بقاء المسارح ومعاهد التمثيل والممثلين والفنانين، ما يثير التساؤل! وقد يفسر بعض خلفيات الموقف الحاد من مسألة تطبيق الحدود الشرعية لدى أرباب التيار الليبرالي.

---

(١) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي (ص٤٠٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٥).
(٣) لبنات، عبد المجيد الشرفي (ص١٦٢).
(٤) قبل السقوط، فرج فودة (ص٣٣-٣٦).

ويقسم محمد شحرور الأوامر الإلهية تقسيماً غريباً عجيباً، فهو يقسمها إلى حدود وتعليمات. أما التعليمات فهي ليست ملزمة فيجوز الفعل بخلافها، لأنها مجرد إرشادات ونصائح، وأما الحدود فهي تعني عنده أن بعض الأوامر لها حدود عليا لا يمكن تجاوزها وحدود دنيا لا يمكن النزول عنها، والمسلم مخير في الحركة بين الحدين فيطبق ما يراه مناسباً.

فقطع يد السارق مثلاً هو الحد الأقصى لعقوبة السرقة وليس الحد الواجب التنفيذ دون غيره ولذلك يجوز الحبس والغرامة ويجوز العفو في بعض الأحيان وقس على ذلك كل العقوبات بل كل الواجبات[1]، وهو لا يلوم فقهاء السلف على عدم فهمهم للحدود هذا الفهم المعاصر؛ على اعتبار أنه مفهوم رياضي معاصر لم يظهر إلا على يد إسحاق نيوتن[2].

يتبين وهو ما سبق أن الموقف الليبرالي العربي من مسألة الحدود الشرعية مع قطعية ثبوتها في الآيات المحكمات من القرآن الكريم، والأحاديث الصحاح من سنة سيد المرسلين، واضح جلي وهو الرفض لها، والرد لمقتضى النصوص الشرعية في تطبيقها وتنفيذها إذا تحققت ضوابط تنزيلها على من استحقها. وذلك اتباعاً للمنهجية التي رسمها الليبراليون الغربيون مع الدين النصراني السائد إبان نشأة هذا الفكر وحتى الآن، وما حصل من تحريف للدين أو تطويع متدرج لمفاهيمه ليتوافق مع رغبات الإنسان الناشد للحرية في ذلك الواقع المتسلط.

يقول محمد الشرفي: " وليس الإسلام أقل أهلية ولا أعسر استعداداً للتطور من المسيحية أو اليهودية. . . فقد زالت منذ زمان العقوبات الجسدية في جل البلدان الإسلامية. ففي تونس، مثلاً، توقف العمل منذ قرون عديدة بتلك القواعد الفقهية

---

(١) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور (ص٥٨١-٥٩١).

(٢) المصدر السابق (ص٥٧٩).

القاضية بقطع يد السارق، أو برجم الزاني والزانية، ثم إن النظام البنكي باعتباره عامل إنماء، يسير رغم تحريم القرض بفائدة، سيراً طبيعياً في أغلب البلدان الإسلامية وخاصة إذا ما توفرت فيه شروط حسن التنظيم وسلامة التيسير ونظافة التصرف. وأما المرأة المسلمة فقد تخلصت وانفلتت من أغلالها الثلاثة: فهي لم تعد حبيسة بيتها ورهينة جدرانه وكسرت القيود غير المرئية للجهل ومزقت حجابها فأصبحت، بذلك مواطنة بحق "[1].

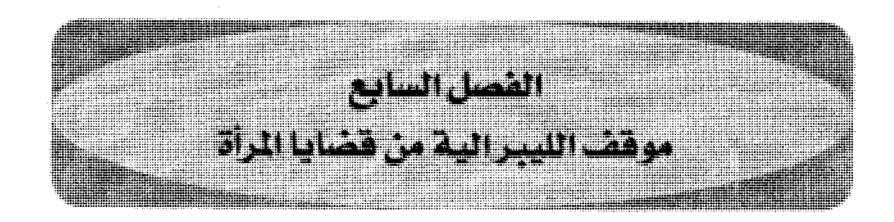
ولم تكن هذه المواقف المعارضة والمناكفة من مسألة الحدود الشرعية والمقدرة في النصوص المحكمة سوى كونها تسير في التطبيق العملي للأسس الفكرية التي تقوم عليها الليبرالية خصوصاً الحرية الفردية، التي تعارض ما تسميه بالوصاية على الإنسان من أي جهة خارجة عن محيطه الذاتي، إضافة إلى العلمانية الرافضة لتدخل الدولة في تطبيق الحدود الشرعية بسبب عدم انبثاقها من الإنسان ذاته، يقول فهمي جدعان مبيناً المواقف الليبرالية والعلمانية بأنها ترفض " الانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها، فضلاً عن أنها تستثقل الأخذ بها. . إذ إنها تستند في طبيعتها وماهيتها إلى إطلاق الحرية من ناحية -وهذه لا تحتكم إلى الشريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها- وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية بعيداً عن أي سلطة سواء أكانت سلطة دينية أم غير ذلك "[2].

---

(١) الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي، محمد الشرفي (ص٨).

(٢) في الخلاص النهائي، فهمي جدعان (ص ٩٨).

الفصل السابع
موقف الليبرالية من قضايا المرأة



الفصل السابع
موقف الليبرالية من قضايا المرأة

خلق الله آدم - أبا البشر - عليه السلام بيده ثم خلق من ضلعه أمنا حواء عليها السلام، ثم تناسلت منهما ذريتهما ذكوراً وإناثاً، فكان أحدهما شريكاً للآخر، مكملاً له، لا غنى لأحدهما عن الآخر.

وكما كان الاختلاف في أصل خلقتهم، وطبيعة تكوينهم، فقد خص الله بحكمته ولطفه كل جنس منهما ببعض الخصائص الخلقية، وإن اشتركا في الأعم الأغلب ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٤٩ - ٥٠]. ورتب على كل جنس أحكاماً شرعية تتناسب مع جبلة خلقته وطبيعة تكوينه وما أوكل إليه من مهام وأعمال، وإن تماثلا في جل الأحكام والتكليفات الشرعية. وتساويا في المأمورات والمنهيات الربانية. وجعل ميزان التفاضل بينهم هو التقوى دون الجنس أو الحالة الاجتماعية، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

وكانت البشرية في فترات طويلة من تاريخها تطغى عليها موازين الجاهلية، فتقع الأثرة والتمييز بين بني الإنسان على أسس ظالمة، ومعايير بشرية كونية ليس لها علاقة بالعمل والعطاء أو الدين والخلق، فوقع التمييز تارة على أساس اللون، وأخرى بسبب النسب أو

الطبقة أو العرق، وتارة بسبب الموقع الجغرافي أو المكان الذي قدر للإنسان أن يترعرع فيه.

وكان التمييز على أساس الجنس (الذكر والأنثى) واحداً من هذه المعايير الجاهلية والموازين الظالمة، وقد مارسته كثير من الأمم والشعوب والحضارات بل الأديان المحرفة[1]؛ فاستأثر الرجل بمزيد من الحقوق على حساب المرأة، خصوصاً في الفترات التي تعم فيها الفوضى وتنتشر فيها الحروب وتسود فيها شريعة الغاب، إذ يكون للرجل وفقاً لطبيعة تكوينه الجسدي والنفسي، وما يتميز به من قوة وشجاعة، وقدرة على حماية نفسه وأسرته في مثل هذه البيئات؛ درجة أفضلية ومزيد أحقية ربما امتدت لتصل إلى احتقار المرأة وإهانتها والتعدي على حقوقها، بل التشاؤم بمولدها وكراهة المولود الأنثى، كما قال تعالى عن بعضهم: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [**النحل**: ٥٨ - ٥٩].

وعندما بعث الله رسوله محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق، استعادت المرأة -في ظل دين الإسلام- تكريمها بعد أن أهانها الناس، وتمتعت بحقوقها بعد أن هضمها الناس، بل تأصلت هذه المكانة وثبتت هذه الحقوق في نصوص الكتاب والسنة على أنها حقوق دينية وواجبات شرعية، أضحت دعامة أساسية وميزاناً ثابتاً يحفظ للمرأة مكانتها وحريتها وحقوقها -وفق ضوابط الشرع الإلهية- فلا يمكن لأحد أن ينتقص منها شيئاً أو يحجب عنها حقاً لأثرة أو عرف أو هوى[2].

---

(١) انظر رصداً لذلك: المرأة في منظومة الأمم المتحدة رؤية إسلامية، د. نهى القاطرجي (ص ٥٣-٩٨). والمرأة بين تكريم الإسلام وإهانة الجاهلية، محمد أحمد إسماعيل المقدم (ص ٤٥-٧٣). حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه (ص٣٧-٤٠).

(٢) للتعرف إلى مظاهر تكريم الإسلام للمرأة، انظر: حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه (ص٤١-٤٥). والمرأة بين تكريم الإسلام وإهانة الجاهلية، محمد أحمد إسماعيل المقدم (كامل الكتاب). والمرأة بين الموروث والتحديث، د. زينب رضوان (كامل الكتاب).

وتبقى قضية المرأة كغيرها من القضايا التي جاء الإسلام بتنظيمها، تخضع لتغيرات المجتمع ومدى ارتباطه بالدين وتمسكه بأحكامه قوة وضعفاً، قرباً وبعداً، وحيث مرت على الأمة الإسلامية حقب تاريخية متتالية غفل فيها المسلمون عن هدي شريعتهم، وضعف التزامهم بأحكام ديانتهم، فقد انعكس ذلك سلباً على المرأة باعتبارها الركن الأضعف، فخضع التعامل معها لسيادة الأعراف والتقاليد والأهواء وظهورها، في مقابل الخفوت لأحكام الدين والتهوين لضوابط الشرع وضعف التمسك بها.



أما العالم الغربي فله مع المرأة قضية معقدة وقصة طويلة يغلب عليها التهور والاندفاع، وتفتقد في كثير من أحوالها العدالة والتوازن، فمن نظرته الدونية المتطرفة للمرأة ابتداءً حيث كانت محرومة من الحق في التملك أو في الكيان القانوني المنفصل عن الأزواج، وكان القانون الإنجليزي حتى عام ١٨٠٥م يبيح للرجل أن يبيع زوجته بستة بنسات فقط[1]، إلى نظرته الجديدة المتطرفة هي الأخرى حينما أراد التخلص من الواقع البئيس الذي كانت عليه المرأة قبل عصر النهضة الأوربية. حيث غلبت عليه ردة الفعل العمياء، والمندفعة نحو التخلص من ذلك الواقع بكليته دون فرز أو تمييز بين ما كان صالحاً ليحتفظ به، وما كان غير ذلك فيتحرر منه.

وقد كان لتهميش المرأة والنظرة الدونية لها في الواقع الغربي، وتسلط الرجل عليها دون وجه حق وعدم الوفاء لها بحقوقها المشروعة، إضافة لنشوء جماعات ذكورية متطرفة في نظرتها إلى المرأة هاضمة لحقوقها، واقعة في التمييز على أساس الجنس؛ الأثر الكبير في نشوء تمييز مضاد من قبل المرأة في نظرتها للرجل، حيث ظهرت الحركة النسوية التي أصبح الحل في نظرها - في خضم الصراع مع الكنيسة

(١) انظر: المرأة في منظومة الأمم المتحدة رؤية إسلامية، د. نهى القاطرجي (ص٦٣).

وتسلطها- هو التخلي عن المنطلقات التي كونت هذه النظرة وهي العقائد والأعراف الدينية والشرائع السماوية باعتبار أن هذا الوضع للمرأة هو إفراز لتلك النظرة في التراث الديني المحرف الذي يستند إليه زوراً في التبرير لأنواع القهر والتسلط كافة إبان تلك الحقبة من الزمن.

ثم برزت فكرة الصراع بين الرجل والمرأة من أجل أن تنتزع المرأة الحقوق التي سلبها الرجل منها أي أن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة صراع حقوقي، لذا كان من أهم الحلول التي طرحتها الحركة النسوية الغربية هو التخلي عن العقائد ورفض الدين في سبيل انتزاع حقوق المرأة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي توهمت أنها العامل الرئيس في سلبها، ومن ثم قامت الحركة النسوية في تأسيسها على أساس فكري علماني صرف، وهذه حقيقة لابد أن ندركها؛ لأن هذا الفكر اللاديني قد تأثرت به معظم المجتمعات الإسلامية.

وفي أثناء مسيرة هذا الفكر نشأ تياران داخل الفكر النسوي في المجتمعات الغربية:

التيار الأول: التيار النسوي الليبرالي المعروف بـ (حركة تحرير المرأة) وهو الذي بدأ في العالم الغربي منذ قرن ونصف القرن، ويقوم على مبدأين أساسين هما المساواة والحرية - مبدأ المساواة التماثلية بين الرجل والمرأة ومبدأ الحرية شبه المطلقة - وهذان المبدآن الرئيسان قامت على أساسهما الحداثة الغربية في قصة فلسفية معقدة وتأثر بهما الفكر النسوي باعتباره أحد منتجات الحضارة الغربية.

وقد تم تكريس هذا الفكر على مراحل متتابعة وفق التالي:

١ - قامت ثورتان في المجتمع الغربي ترفعان هذين المبدأين، وهي الثورة الأمريكية عام ١٧٧٩م والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، ومبادئ هاتين الثورتين ضمنت في الدساتير التي قامت عليه الدولتان الأمريكية والفرنسية، ثم ترسخت هذه المبادئ في الفكر الغربي المعاصر.

٢ - قام التنظيم الدولي المعاصر على هذا الأساس، فمبادئ الأمم المتحدة عندما نشأت عام ١٩٤٥م ضمنت في وثيقتها رفض التمييز على أساس الجنس وتحقيق المساواة التماثلية بالمفهوم الغربي الذي يقوم على فكرة الصراع بين الرجل والمرأة من أجل الحقوق التي يسيطر عليها الرجل.

٣ - صيغت الصكوك والاتفاقات الدولية على أساس هذه المبادئ، وأهم وثيقتين في هذا الصدد هما:

أ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨م)[١] وهو ينص على وجوب الالتزام بهذه المبادئ، ويؤكد عدم التمييز على أساس الجنس وعلى تحقيق المساواة التماثلية بين الرجل والمرأة وعلى حرية الزواج خاصة في المادة السابعة والمادة السادسة عشرة.

ب - الوثيقة الثانية وهي الأهم والأخطر من بين هذه الاتفاقيات فيما يخص المرأة اتفاقية (سيداوcedaw) أو (اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة) عام (١٩٧٩م)[٢]، وهي اتفاقية مكونة من ٣٠ مادة، وموادها الست عشرة الأولى تؤكد عدم التمييز وتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة وتشجيع الاختلاط بين الجنسين والمساواة بينهما في الزواج والطلاق.

مرحلة عولمة هذا الفكر من خلال الصكوك والوثائق الدولية وترويجها من خلال المؤتمرات الأممية التي تنعقد بين الفينة والأخرى في القضايا الاجتماعية، مثل: مؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤م[٣]، ومؤتمر المرأة في بكين عام ١٩٩٥م،

---

(١) انظر لنص الإعلان: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، د. محمود شريف بسيوني (١/ ٢٧-٣٢). والإعلان منشور على موقع الأمم المتحدة على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر لنص الاتفاقية: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، د. محمود شريف بسيوني (١/ ٤٤٠-٤٥١). والاتفاقية منشورة على موقع الأمم المتحدة على الشبكة العنكبوتية.

(٣) كان عدد أعضاء الوفد الأمريكي إلى مؤتمر القاهرة ٥٠٠ عضو، وحضر الافتتاح نائب الرئيس الأمريكي على عكازين!.

وهذا الأخير هو أخطرها؛ لأن وثيقته اعتبرت مرجعية في مصاف اتفاقية (سيداو) من حيث الأهمية والمتابعة مع أن وثائق المؤتمرات عبارة عن توصيات وليست اتفاقاً دولياً، لكن النشاط المحموم في متابعة تنفيذ مقررات هذه الوثيقة (وثيقة بكين) يدل على مرجعيتها، فانعقد عام ٢٠٠٠م في نيويورك اجتماع دولي سمي (بكين + ٥) لمتابعة تنفيذ ما في هذه الوثيقة، وفي فبراير من العام ٢٠٠٥م انعقد في نيويورك مؤتمر (بكين+١٠) لمتابعة تنفيذ توصيات الوثيقة نفسها، وفي كل هذه الاجتماعات يطلب من الدول تقديم تقارير توضح مدى التقدم في تنفيذ هذه التوصيات، وما العوائق التي تقف في وجه تنفيذ ما لم ينفذ؟

التيار الثاني: الذي أفرزه الفكر النسوي الغربي عبارة عن تيار نسوي متطرف يطالب بتغيير البنى الاجتماعية والثقافية والعلمية واللغوية والتاريخية باعتبار أنها متحيزة للذكر، وفي داخل هذا التيار نشأت جيوب تدعو إلى دين جديد (الوثنية النسوية) (femal paganism) أو دين المرأة الجديد الذي يقوم على أساس تأليه المرأة مقابل الأديان الذكورية التي فيها الإله ذكر فلا بد للمرأة أن تكون آلهة في الدين الجديد.

وأهم مبادئ هذا التيار:

- التخلي عن الأفكار التي أخذت صفة القدسية ويعنون بها نصوص الوحي والتراث الديني وهذا موقف يلتقون به مع التيار الأول فمحاربة الأديان قاسم مشترك بين التيارين.

- التخلي عن الأنوثة باعتبار أن الأنوثة هي سبب ضعف المرأة وسبب هيمنة الرجل عليها، فالأنوثة تقود إلى الزواج، والزواج يقود إلى الأمومة، والأمومة تقود إلى تكوين الأسرة، ففي كل هذه المراحل تكون المرأة الطرف الأضعف، والرجل يكون الطرف المهيمن.

ويتم التخلي عن الأنوثة في نظرية هذا التيار عن طريق عدد من الإجراءات:

أ- تغيير النظام الأسري الذي يصنع نظاماً طبقياً ذكورياً يقهر المرأة، وهذا لا يتم إلا بتقويض مفهوم الأسرة المعروف وإحلال الأسرة الديمقراطية محلها.

ب- حق المرأة في الإجهاض بحرية حسب الطلب، وتسهيل ذلك.

ج- ممارسة الجنس المثلي (اللواط والسحاق)، وهذا يعطي المرأة الحرية في أن تمارس حقها الجنسي بحرية فلا تبقى بحاجة إلى ذكر في المسألة الجنسية.

د- صياغة نظرية نسوية لتحقيق المساواة التماثلية بين الجنسين ولا يتم ذلك إلا بخلخلة الثنائية السيكولوجية[1] والاجتماعية التقليدية بين الذكر والأنثى وإيجاد بديل عنها وهو مصطلح (الجندر) أو الجنوسة وهو النوع الاجتماعي بدلاً عن مصطلح الجنس.

يقوم هذا المفهوم (الجندر) على أساس تغيير الهوية البيولوجية والنفسية الكاملة للمرأة، ويقوم أيضاً على إزالة الحدود النفسية التي تفرق بين الجنسين على أساس بيلوجي أو نفسي أو عقلي، كذلك يزيل الهوية الاجتماعية التي تحدد دوراً مختلفاً لكل واحد من الجنسين في الحياة وتمايزه عن الجنس الآخر.

ويرجع سبب التمييز والاختلاف بين الرجل والمرأة حسب تفسير هذا التيار المتطرف للحركة النسوية إلى: أن التنشئة الاجتماعية والأسرية تتم في مجتمع ذكوري أي: أن الأنظمة ذكورية والآلهة ذكورية حتى عقيدة التثليث المسيحية هي ذكورية فالأب والابن وروح القدس كلهم ذكور يرمز لهم بـ(He) ضمير المذكر وليس (She) ضمير المؤنث.

هذه التنشئة الاجتماعية والأسرية والبيئية التي يتحكم بها الذكر على الأنثى تحدد دور المرأة في المجتمع فتنشئ تميزاً جنسياً، فالأنثى اكتسبت خصائص الأنوثة بسبب

(١) السيكولوجية تعني دراسة الظواهر النفسية كالانفعالات والعواطف والترعات والاستجابة للأحاسيس وغيرها والقوانين التي تحكم ذلك. انظر المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص٩٩. موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ١٠٧٠.

التنشئة الاجتماعية والبيئية وبسبب المصطلحات اللغوية التي تميز بين الذكر والأنثى، التي أبرزتها بوصفها أنثى، بينما الذات الواحدة يمكن أن تكون مذكراً أو مؤنثاً حسب القواعد الاجتماعية السائدة، فلا توجد ذات مذكرة في جوهرها ولا ذات مؤنثة في جوهرها.

هذا الاعتقاد هو الذي قاد إلى فكرة (الجندر) أي النوع الاجتماعي باعتبار أنه إذا بقي الوصف بالجنس (ذكر وأنثى) لا يمكن أن تتحقق المساواة مهما بذل من محاولات لتحققها فلابد من إزالة صفة الأنوثة لتحقيق المساواة أو تخفيفها على الأقل لتخفيف التمييز وبناء على ذلك لا يقسم المجتمع على أساس الجنس ولا تقوم الحياة الاجتماعية ولا تؤسس العلاقات الاجتماعية على أساس الذكر والأنثى إنما يكون نوع إنساني (Gender)، وبذا تتخلخل هذه الثنائية الاجتماعية المكونة من المذكر والمؤنث.

ويمكن إيجاد مفهوم جديد للأسرة يتوافق مع مبادئ هذا التيار باعتبار أن الأسرة التقليدية عائق في تحقيق المساواة الكاملة من خلال إجراءات تحقق في النهاية خصائص الأسرة الجديدة، وأهم هذه الإجراءات:

- إلغاء مؤسسة الزواج؛ لأنه معوق أساس في تحقيق المساواة وهو في النهاية يخلق طبقية بين الزوجين ويكرس السيادة للمذكر على المؤنث.

- تحرير المرأة من الحمل والإنجاب وإحلال الحمل والإنجاب الصناعي لأن الحمل والإنجاب عمليتان استبداديتان في حق المرأة فلابد من تحرير المرأة منهما.

- إلغاء دور المرأة في تربية الأطفال ومن القيام بالأعمال المنزلية وإقامة مراكز تربوية لتربية الأطفال داخل المجتمع وليس في البيت[1].

---

(١) انظر: الحركة النسوية الغربية ومحاولات العولمة، د. إبراهيم الناصر، دراسة منشورة على موقع المسلم بتاريخ ٢٥/٣/١٤٢٦ هـ. والمرأة في منظومة الأمم المتحدة، د. نهى القاطرجي (٧٣-٩٨). والعدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد عبد الكريم (ص٢٧-٣٩).

وتجاوزاً لكل المراحل التاريخية، أشير باختصار إلى المرحلة الحالية والتي اتسمت بتطوير الأمم المتحدة لرؤيتها التنموية الجديدة المرتبطة بالمرأة، وما أعقبها من صعود مفاهيم النظام العالمي الجديد ثم العولمة وانعكاساتها على صعيد المرأة وقضاياها، ففي حين طالب البعض بضرورة أن يتم ذلك في إطار مراعاة الخصوصية التاريخية والثقافية، بالاستناد إلى المرجعية الشرعية الإسلامية، ارتأى آخرون أن يتم التعامل مع قضايا المرأة استناداً إلى المرجعية الدولية ممثلة في الوثائق الدولية بشأن المرأة، وأبرزها اتفاقية مناهضة كافة أشكال العنف والتمييز ضد المرأة (السيداو) ١٩٧٩م وإعلان بكين ١٩٩٥م[1].

وقد انحاز التيار الليبرالي العربي إلى الخيار الثاني متخذاً من البعد العولمي النشط والمتنفذ منطلقاً لتعاطيه مع قضايا المرأة من جهتين: الأولى اعتبار القضية شأناً دولياً ولم تعد قضية المرأة مشكلة محلية تناقش داخل كل دولة بما يتفق وهويتها وثقافتها. الثانية -وهي مبنية على الأولى- اتخاذ الإطار الحقوقي الغربي مرجعية ملزمة للفصل في قضايا المرأة، علاوة على تطويع النظام العالمي لقضايا المرأة واستخدامها أداة للضغط على بعض الحكومات التي لا تبدي مرونة كافية في الخضوع للسياسات العولمية، خصوصاً بعد التحول الخطير للأمم المتحدة حينما اتجهت بشكل لافت نحو التركيز على قضايا التنمية والسكان والبيئة وغيرها من القضايا التنموية، متجاوزة في ذلك الأبعاد السياسية والاقتصادية إلى الأبعاد الاجتماعية والثقافية. انطلاقاً من فرض النموذج المعرفي الغربي وتهميش وإقصاء بقية الثقافات والحضارات الأخرى.

وقد تم العمل على ترويج هذا النموذج باعتباره النموذج الأوحد لتقدم المرأة والذي يجب احتذاؤه من قبل نساء العالم، ومحاولة فرضه بالقوة من أجل إعادة صياغة الهويات والتعاريف الإنسانية المستقرة عبر قرون طويلة[2].

---

(١) انظر: تمكين المرأة الخليجية جدل الداخل والخارج، فاطمة حافظ (ص٢٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٥١-٥٤).

وقد بدأ اهتمام هيئة الأمم المتحدة بالمرأة منذ عام (١٩٤٠م / ١٣٦٥هـ)؛ أي بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وفي المواد الأولى لدستور الهيئة وميثاقها، الذي كتب في سان فرانسيسكو بتاريخ (١٦/ ٧/ ١٣٦٤هـ، ٢٦/ ٦/ ١٩٤٥م): التأكيد على مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق. وهذه قضية لا زالت الهيئة تؤكد عليها، في اتفاقياتها، ومؤتمراتها.

وتتعدد اللجان التابعة للهيئة التي تعنى بقضايا المرأة، ومن أبرزها:

١- لجنة مركز المرأة.

٢- صندوق الأمم المتحدة للسكان.

٣- صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة.

٤- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

٥- المعهد الدولي للبحث والتدريب من أجل النهوض بالمرأة.

٦- جامعة الأمم المتحدة.

٧- معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية.

٨- اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة.

٩- منظمة الأمم المتحدة للطفولة.

١٠- منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة.

أما المؤتمرات الخاصة بالمرأة، المنعقدة تحت رعاية هذه الهيئة، فهي من حيث الترتيب الزمني كالتالي:

١- مؤتمر مكسيكو سيتي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة، والتنمية، والسلم.

عقد عام (١٩٧٥م/ ١٣٩٥هـ). واعتبر ذلك العام: العام العالمي للمرأة. واعتمد فيه أول خطة عالمية متعلقة بوضع المرأة.

٢- في عام (١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ) عقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة مؤتمراً تحت شعار (القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة) وخرج المؤتمرون باتفاقية تتضمن ثلاثين مادة وردت في ستة أجزاء، للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وجاءت هذه الاتفاقية لأول مرة بصيغة ملزمة قانونياً للدول التي توافق عليها، إما بتصديقها أو بالانضمام إليها. وقد بلغ عدد الدول التي انضمت إلى هذه الاتفاقية مائة وثلاثاً وثلاثين دولة، إلى ما قبل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥م.

٣- في عام (١٩٨٠م / ١٤٠٠هـ) عقدت الأمم المتحدة (المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم) وهو المؤتمر الثاني الخاص بالمرأة؛ وذلك لاستعراض وتقويم التقدم المحرز في تنفيذ توصيات المؤتمر العالمي الأول للسنة الدولية للمرأة والذي عقد عام (١٩٧٥م/ ١٣٩٥هـ) في المكسيك، ولتعديل البرامج المتعلقة بالنصف الثاني من العقد الأممي للمرأة، مع التركيز على الموضوع الفرعي للمؤتمر: العمالة والصحة والتعليم.

٤- في عام (١٩٨٥م / ١٤٠٥هـ) عقد (المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم) في (نيروبي) بكينيا - المؤتمر الثالث الخاص بالمرأة - الذي عرف باسم (استراتيجيات نيروبي المرتقبة للنهوض بالمرأة) وذلك من عام (١٩٨٦حتى عام ٢٠٠٠م/ ١٤٠٦-١٤٢٠هـ).

٥- في عام (١٩٩٥م/ ١٤١٦هـ) عقدت الأمم المتحدة (المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة)، في (بكين) بالصين. وقد دعت فيه إلى مضاعفة الجهود والإجراءات الرامية إلى تحقيق أهداف استراتيجيات نيروبي التطلعية للنهوض بالمرأة بنهاية القرن الحالي.

بالإضافة إلى هذه المؤتمرات الخاصة بالمرأة فهناك مؤتمرات أقامتها الأمم المتحدة خاصة بالسكان، إلا أنها ناقشت - من ضمن وثائقها - قضايا متعلقة بالمرأة، هي:

١- في عام (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) أقيم المؤتمر العالمي الأول للسكان (بوخارست - رومانيا)، وقد اعتمدت في هذا المؤتمر خطة عمل عالمية.

٢- في عام (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) أقيم المؤتمر الدولي المعني بالسكان في (مكسيكو سيتي - بالمكسيك).

٣- في عام (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م) أقيم المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في (القاهرة) بمصر.

كما أقيمت مؤتمرات أخرى للأمم المتحدة نوقشت فيها بعض قضايا المرأة، من هذه المؤتمرات:

١- المؤتمر العالمي لتوفير التعليم للجميع، والمنعقد في (جومتيان-تايلند) عام (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٢- مؤتمر القمة العالمي من أجل الطفل، والمنعقد في (نيويورك - الولايات المتحدة الأمريكية) عام (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٣- المؤتمر العالمي للبيئة والتنمية، والمنعقد في (ريودي جانيرو-البرازيل) عام (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٤- المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في (فينا - النمسا)، أو ما يسمى إعلان وبرنامج عمل فينا، عام (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م). وطالب هذا المؤتمر الأمم المتحدة بالتصديق العالمي من قبل جميع الدول على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بحلول عام (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٥- إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن القضاء على العنف ضد النساء، وذلك في عام (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٦- مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية، الذي أقيم في (كوبنهاجن - الدنمارك) عام (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٧- مؤتمر الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية (الموئل الثاني)، الذي انعقد في (إستنبول - تركيا) عام (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٨- مؤتمر الأمم المتحدة للمرأة عام (١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م) المساواة والتنمية والسلام في القرن الحادي والعشرين، الذي انعقد في (نيويورك - الولايات المتحدة الأمريكية). ويعتبر أهم هدف في هذا المؤتمر هو: الوصول إلى صيغة نهائية ملزمة للدول، بخصوص القضايا المطروحة على أجندة هذا المؤتمر، التي صدرت بحقها توصيات ومقررات في المؤتمرات الدولية السابقة، تحت إشراف الأمم المتحدة.

ولأهمية هذا المؤتمر - وتعويل التيار النسوي العالمي عليه -؛ فقد أقيمت مؤتمرات إقليمية عدة لمتابعة توصيات مؤتمر بكين، والتمهيد لهذا المؤتمر المسمى: (المؤتمر التنسيقي الدولي للنظر في نتائج وتطبيق قرارات المؤتمرات الأممية للمرأة). ومن هذه المؤتمرات الإقليمية:

١- اجتماع في نيويورك في عام (١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م) تحت شعار [بكين +٥] (إشارة إلى السنوات الخمس التي مضت على مؤتمر بكين)، جرت في هذا الاجتماع محاولة لإدخال تعديلات على وثيقة مؤتمر بكين.

٢- المؤتمر النسائي الإفريقي السادس في عام (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م) في أديس أبابا، نظمه المركز الإفريقي التابع للجنة الأمم المتحدة الاقتصادية.

٣- مؤتمر - شبيه لما سبق - في عمان بالأردن، وفي بيروت، وذلك في عام (١٤٢٠هـ -١٩٩٩م)، نظمته اللجنة الاجتماعية والاقتصادية لغرب آسيا، التابعة للأمم المتحدة.

وهكذا يظهر - بوضوح - اهتمام الأمم المتحدة القوي بالمرأة وقضاياها، من خلال هذا العدد الهائل من الاتفاقيات والمؤتمرات العالمية التي تقيمها، وتشرف على صياغة وثائقها عبر المنظمات والوكالات التابعة لها[1].

وأما توصيات بل قرارات هذه المؤتمرات الملزمة للدول الموقعة عليها[2]، فإن من أبرزها ما يلي:

١- في تقرير المؤتمر الدولي للسكان، في مكسيكو سيتي (١٩٨٤-١٤٠٤):

- "ينبغي أن تكون السياسات الأسرية - التي تعتمدها، أو تشجعها الحكومات - حساسة؛ للحاجة إلى ما يلي:

- تقديم الدعم المالي، أو أي دعم آخر إلى الوالدين - بما في ذلك الوالد غير المتزوج، أو الوالدة غير المتزوجة - خلال الفترات التي تسبق أو تلي ميلاد الطفل...

- مساعدة الزوجين والوالدين الشُبّان - بما في ذلك الوالد غير المتزوج، أو الوالدة غير المتزوجة - في الحصول على سكن مناسب".

- تعترف خطة العمل العالمية للسكان بالأسرة - بأشكالها المتعددة - باعتبارها الوحدة الأساسية للمجتمع، وتوصي بإعطائها حماية قانونية، والأسرة مرت - ولا تزال تمر - بتغيرات أساسية في بنيتها ووظيفتها.

---

(١) انظر: العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية. فؤاد العبد الكريم (٤٠-٥٨)، حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه (١٥٧-١٦٥)، المرأة في منظومة الأمم المتحدة، د. نهى القاطرجي (ص٩٩-٣٠٤).

(٢) يلاحظ أن أمريكا وإسرائيل لم توقعا على هذه الاتفاقيات!.

- ينبغي أن تبذل الحكومات المعنية جهوداً لرفع سن الزواج في البلدان التي ما زال سن الزواج فيها منخفضة جداً.

- تشجيع التثقيف المجتمعي؛ بغية تغيير المواقف الحضارية التي تقرر الحمل في سن مبكرة، اعترافاً بأن حدوث الحمل لدى المراهقات - سواء كن متزوجات أو غير متزوجات - له آثار ضارة على معدل تفشي الأمراض والوفيات بين الأمهات والأطفال على السواء.

٢- في تقرير المؤتمر العالمي للمرأة في كوبنهاجن (١٤٠٠هـ- ١٩٨٠):

- ينبغي الإسهام في إحداث تغيير في المواقف بالقضاء على الأنماط التقليدية لدوري الرجل والمرأة، والعمل على خلق صور جديدة أكثر إيجابية عن مشاركة المرأة في الأسرة وسوق العمل، وفي الحياة الاجتماعية والعامة.

- فحص المناهج والمواد التعليمية؛ بغية إزالة ما قد يكون فيها من تحيز جنسي، وإزالة الصورة التقليدية لأدوار الفتيات والنساء، والعمل على إيجاد موارد ومواد للمناهج التي لا تميز بين الجنسين.

- تعزيز سبل وصول الفتيات إلى المهن التي يسيطر عليها الذكور في العادة.

- تفسر المساواة هنا: على أنها لا تعني فقط المساواة القانونية، والقضاء على التمييز القانوني، ولكنها تعني أيضاً المساواة في الحقوق، والمسؤوليات، والفرص المتعلقة بإشراك المرأة في التنمية.

- توفير المساعدة اللازمة لإقامة تعليم مختلط، متى كان ذلك ممكناً، وتوفير معلمين مدربين من كلا الجنسين.

٣- في تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة (١٤١٥هـ-١٩٩٤):

- ينبغي أن تقوم الحكومات، والمنظمات غير الحكومية، والقطاع الخاص بالاستثمار في جميع جوانب الصحة الإنجابية، بما في ذلك تنظيم الأسرة، والصحة الجنسية، وتعزيز ذلك ورصده وتقييمه.

- إن من الأمور الأساسية تحسين الاتصال بين الرجل والمرأة، فيما يتعلق بقضايا الحياة الجنسية والصحة الإنجابية.

- تشجيع التطوير المناسب للحياة الجنسية المسؤولة، بما يسمح بوجود علاقات المساواة والاحترام المتبادل بين الجنسين، ويسهم في تحسين نوعية حياة الأفراد".

- "ينبغي العمل على إتاحة الرفالات والعقاقير للوقاية من الأمراض المنقولة عن طريق الاتصال الجنسي، وتوفيرها على نطاق واسع، وبأسعار متهاودة، مع إدراجها في جميع قوائم العقاقير الأساسية.

- منع حالات الحمل غير المرغوب فيه.

- ينبغي للمجتمع الدولي أن يتحرك من أجل توريد وسائل منع الحمل.

- المراهقات اللاتي يحملن يحتجن إلى دعم خاص من أسرهن ومجتمعهن المحلي، خلال فترة الحمل ورعاية الطفولة المبكرة.

- توجد أشكال مختلفة للأسرة تبعاً لاختلاف النظم الثقافية، والسياسية، والاجتماعية.

- اشتراك المرأة اشتراكاً كاملاً، وعلى قدم المساواة في الحياة: المدنية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية. على كل من الصعيدين الوطني، والإقليمي، والدولي. وإزالة جميع أشكال التميز على أساس الجنس، هما من الأهداف التي تحظى بالأولوية لدى المجتمع الدولي.

- ينبغي إزالة أوجه الجور والحواجز القائمة، التي تقف أمام المرأة في مكان العمل.

٤- في تقرير المؤتمر العالمي للمرأة في بكين (١٤١٦هـ-١٩٩٥م):

- محدودية ما يتمتع به كثير من النساء من سلطان على حياتهن الجنسية والإنجابية، والافتقار إلى التأثير في عملية صنع القرار، هي من الحقائق الاجتماعية التي تترك أثراً معاكساً على صحة المرأة.

- المواقف السلبية تجاه المرأة أو الفتاة، والقدر المحدود من سيطرة كثير من النساء والفتيات على حياتهن الجنسية والإنجابية.

- للمرأة حقها في أن تتحكم، وأن تبت بحرية ومسؤولية، في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية.

- توجد أشكال مختلفة للأسر في النظم الثقافية، والسياسية، والاجتماعية المختلفة.

- وضع سياسات في مجال التعليم تتناول - في جملة أمور - تغيير الاتجاهات التي تعزز تقسيم العمل على أساس نوع الجنس، بغية تعزيز مفهوم اقتسام المسؤوليات الأسرية في العمل، وفي المنزل.

- ينبغي تعزيز الاستقلال الاقتصادي للمرأة، بما في ذلك توفير فرص العمل لها.

- سنّ وتعزيز القوانين التي تقر بتكافؤ الفرص، واتخاذ إجراءات إيجابية في هذا الشأن، وضمان الامتثال لها من جانب القطاعين العام والخاص، باتباع أساليب مختلفة.

- بلوغ الهدف المشترك، المتمثل في تحقيق المساواة بين الجنسين، في جميع أنحاء العالم.

- تعزيز المشاركة الكاملة، والمتساوية للبنات في الأنشطة غير المدرسية، مثل الألعاب الرياضية، والأنشطة المسرحية، والثقافية.

٥- في تقرير المؤتمر العالمي للمرأة في نيروبي (١٤٠٥هـ-١٩٨٥):

- تسليماً بأن الحمل الذي يحدث للمراهقات - سواء كنَّ المتزوجات منهن أو غير المتزوجات - له آثار معاكسة، بالنسبة لأمراض الأم والطفل ووفياتهما، يهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الطفل.

- هناك حاجة إلى استبعاد عبارات مثل (رب الأسرة)، وإدخال عبارات أخرى على درجة من الشمول تكفي للتعبير عن دور المرأة - على نحو مناسب - في الوثائق القانونية، ضماناً لحقوقها.

- على الحكومات أن تشجع المشاركة الكاملة للمرأة، في مجموع المهن، خاصة في الميادين التي كانت تعتبر - فيما سبق- وقفاً على الرجال؛ بغية تحطيم الحواجز والمحظورات المهنية. وينبغي وضع برامج لتحقيق المساواة في العمالة؛ من أجل إشراك المرأة في جميع الأنشطة الاقتصادية على قدم المساواة مع الرجل.

- ينبغي أن تزال إزالة تامة العقبات التي تعترض تحقيق المساواة بالنسبة للمرأة، التي تتسبب فيها القوالب النمطية الجامدة، والتصورات والمواقف تجاه المرأة، وتتطلب إزالة هذه الحواجز، بالإضافة إلى التشريع.

- ينبغي تشجيع الأخذ بطرائق جديدة في التعليم؛ للتدليل - بوضوح - على المساواة بين الجنسين. كما يجب أن تكون البرامج، والمناهج الدراسية، ومستويات التعليم، والتدريب واحدة بالنسبة للذكور والإناث[1].

---

(١) انظر: العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية. فؤاد العبد الكريم (ص٥٩-١٠٦)، والمرأة في منظومة الأمم المتحدة، د. نهى القاطرجي (ص٩٩-٣٠٤).

ويمكن أن تلخص تلك القرارات فيما يلي:

١- المساواة بين المرأة والرجل مساواة كلية، في الحقوق كافة. وهذا البند عامل مشترك في جميع القرارات الصادرة من هذه المؤتمرات، منذ البدايات.

٢- مطالبة الدول بإقرار الحرية الجنسية لغير المتزوجين، من الجنسين، حتى الصغار من المراهقين والمراهقات، وبتقديم الرعاية لهم، في الوقاية، والصحة، والسكن، ودعوة الأسر باحتضانهم.

٣- في الوقت نفسه: مطالبة الحكومات برفع سن الزواج!.

٤- إباحة الشذوذ الجنسي وهو: زواج الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة. تحت مسمى (الأشكال المختلفة للأسرة)، ويدخل تحت هذا المسمى أيضاً الأسرة من رجل وامرأة لا تربطهما علاقة شرعية.

٥- إلغاء مفهوم (رب الأسرة)، بما يعني إلغاء قوامة الرجل على المرأة.

٦- الدعوة إلى الاختلاط بين الجنسين في الأعمال وغير ذلك.

٧- وضع سياسات لتغيير الاتجاهات التي تعزز تقسيم العمل على أساس الجنس.

٨- تغيير المناهج التعليمية، وإيجاد مناهج لا تميز بين الجنسين.

٩- تسخير وسائل الإعلام والمناهج التعليمية لتثقيف المجتمع بالنواحي الجنسية، والمساواة[1].

---

(١) انظر: المرأة في المؤتمرات الدولية، د. لطف الله خوجة، دراسة منشورة على موقع الإسلام اليوم بتاريخ (٨/ ٧/ ١٤٢٧هـ)، وانظر تحليلاً أوسع لهذه التوصيات وإجراءات تنفيذها، ونقدها من الوجهة الشرعية في: العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية. فؤاد العبد الكريم (ص١٤٩-٣٧٦) والمرأة في منظومة الأمم المتحدة، د. نهى القاطرجي (ص٣٠٩-٥٤٩). حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه (ص١٦٦-١٧٤).

وإلى جانب هذه المؤتمرات، أصدرت الأمم المتحدة مبادرات إقليمية معنية بالمرأة العربية، إذ قام برنامج (إدارة الحكم في الدول العربية) التابع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي في عام ٢٠٠١م بإطلاق (مبادرة النوع الاجتماعي والمواطنة في العالم العربي) التي وضعت ضمن أهدافها تطوير قدرات المنظمات النسائية غير الحكومية في مجالات حشد التأييد لأجل تغيير السياسات القائمة، وتصدر المبادرة تقارير دورية قطرية تدور حول واقع المرأة، بغرض رصد ما أسمته بنود (اللامساواة بين الجنسين المتأصلة في التشريعات الرئيسية) ويتم إصدار تصنيف سنوي للدول بناءً على هذه التقارير(١).

وهناك حركة محمومة في هذا الاتجاه في عدد من البلدان العربية والإسلامية كل مجتمع بحسبه، حيث يرتفع سقف المطالب في كل دولة بحسب الوضع الاجتماعي ومدى تحرره من القيود المانعة من تطبيع مقررات هذه المؤتمرات.

ولو أخذنا مثالين من المغرب ومصر ففي المغرب حركة قوية جداً في الغارة على ما بقي من أحكام الشريعة الإسلامية في بعض جوانب الأحوال الشخصية تحت شعار إدماج المرأة في التنمية حيث يقوم مشروع الحركة النسوية بها على المناداة بتحرير المرأة من أي ضابط خلقي قائم على المرجعية الدينية، لتصير مشاعاً جنسياً. كما تمت الدعوة إلى مساواتها المطلقة مع الرجل حتى يعاد النظر في علاقتها القائمة بينها وبين أفراد أسرتها وعلى رأسهم الأب، وكذا القائمة بينها وبين زوجها لتستقل بنفسها في سلوكها وفي اختياراتها، ومن ثم كانت قضية المرأة هي القناة التي من خلالها انطلقت الحملة على أنماط العلاقات الاجتماعية التي تنبت داخل الأسرة، وتتركز من خلال البرامج التعليمية والإعلامية، باعتمادها المطلق على توصيات مؤتمرات المرأة العالمية، وخضوعها لتوجيهات المؤسسات العالمية، وهو ما أدى إلى نبذ المرجعية الشرعية، والتطاول على أحكامها القائمة على نصوص قطعية من الكتاب والسنة(٢).

---

(١) انظر: تمكين المرأة الخليجية جدل الداخل والخارج، فاطمة حافظ (ص٥٥-٥٧).

(٢) انظر لمشروع الحركة النسوية بالمغرب ومنطلقاته وأهدافه ووسائله: كتاب مشروع الحركة النسوية اليسارية بالمغرب، د. عبد الرحمن محمود العمراني (كامل الكتاب).

وأما في مصر فهناك قوانين جديدة للأحوال الشخصية وجدل كبير حول مبادئ النسوية.

والجمعيات النسوية الموجودة في مصر من كثرتها يسميها بعض الكتاب الدكاكين النسوية، وهي بالمئات وبعضها تمول تمويلاً أجنبياً للقيام بأنشطة مريبة هناك، فهناك أكثر من خمسين مؤسسة تمويل، أمريكية في الدرجة الأولى ثم كندية ثم أوروبية وأسترالية، ومنها مؤسسات تابعة للأمم المتحدة، وبعضها مؤسسات رسمية أو شبه رسمية، ومنها مؤسسات طوعية أهلية ليست على علاقات بالحكومات.

ومن أبرز المشاريع التي مولتها بعض مؤسسات التمويل الغربية في مصر مشروعات لمتابعة تنفيذ مقررات وثيقة بكين في مصر، فهناك أكثر من مؤسسة تمويل دعمت أكثر من جمعية للهدف نفسه.

أما على مستوى التنظيم الرسمي فهناك عدد من المجالس واللجان المعنية بشؤون المرأة، ومجالس ولجان عليا تخطيطية ولجان تنفيذية، كذلك صدر عدد من التشريعات لتتوافق مع مقررات (سيداو: اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة) ولتتوافق مع مقررات بكين ومن أهمها موضوع الأحوال الشخصية والجدل الذي دار في مجلس الشعب المصري لتغيير عدد من مواد قانون الأحوال الشخصية في مصر وصدور عدد من التشريعات في هذا الاتجاه يحكي الحالة المصرية كما أن التحفظات المصرية المعتادة على بعض الاتفاقيات الدولية في هذا الصدد بدأت تختفي أو زالت بحكم الواقع[1].

وليست اليمن[2] والسودان، وبلاد الشام، ودول الخليج[3] بمنأى عن هذه الحركة وفعالياتها، فلا يخلو بلد من بلاد المسلمين من نشر هذه الدعوات الهدامة الرامية

---

(١) انظر لواقع الحركة النسوية في مصر وعلاقتها بالغرب: كتاب الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية (المجتمع المصري نموذجاً)، د. خالد قطب وآخرون (الكتاب كاملاً).

(٢) انظر: الحركة النسوية في اليمن تاريخها وواقعها، أنور قاسم الخضري (كامل الكتاب).

(٣) انظر: تمكين المرأة الخليجية جدل الداخل والخارج، فاطمة حافظ (كامل الكتاب). والليبرالية في السعودية والخليج دراسة وصفية نقدية، وليد الرميزان (ص١٥٧-١٦٩).

لتحرير المرأة من أحكام الدين الإسلامي وأهداب الأخلاق والقيم السوية.

وإذا كان ما يعرف بقضية المرأة الغربية قد مر بأطوار ومراحل تتداخل حيناً وتتباين في أحيان أخرى، وتتنوع اتجاهاتها وأولوياتها تبعاً لاختلاف أبعادها وخلفياتها الفكرية والتاريخية المؤسسة لها، فلم تكن المرأة العربية وقضاياها في الفكر العربي بمنأى عن كل ذلك.

ففي ظل المشروع التغريبي بشقيه الخارجي المتمثل في بعده الاستعماري لبلاد المسلمين -خصوصاً حملة نابليون بونابرت على مصر (١٧٩٧-١٨٠١م)- بتوظيف قوته العسكرية والإعلامية والاقتصادية، أو الداخلي المتمثل في الموقف الاستلابي المنبهر بالحضارة الغربية ونسقها الاجتماعي والفكري من قبل بعض أبناء المسلمين وبناتهم، تم استثمار الواقع الخاطئ للمرأة المسلمة والعربية في إبراز صورة مشوهة عن الإسلام وتحميله تبعات تلك الممارسات المسيئة للمرأة دون تمييز بين النظرة الحقيقية للمرأة في الإسلام والواقع الذي تعيشه المرأة في بعض بلاد المسلمين نتيجة بعدهم عن الإسلام نفسه.

وفي الحين نفسه تم الترويج للفلسفات الوضعية والنظريات العلمانية والليبرالية التي عايشتها المرأة الغربية في ظل واقعها المتحرر من سلطة الدين وقيود الأخلاق والقيم، والذي توج بقرارات أممية تولتها منظمات عالمية مشبوهة تعمل في الواقع المعاصر على تنفيذ أجندة موجهة بشكل أساس لتقويض نظام الأسرة، وتحويل العلاقة بين الرجل والمرأة من طبيعتها التكاملية إلى الاستقلالية التامة، عبر ما يسمى بالمساواة المطلقة بينهما في كل شيء، بل إلغاء صفة الجنس المميزة للذكر عن الأنثى.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد حتى خرجت دعوات الاستغناء الكامل للمرأة عن الرجل، وللرجل عن المرأة، عبر تنشيط ودعم مطالب الفئات الشاذة من الجنسين للاعتراف بأحقية استغناء كل جنس عن الآخر، في سابقة تاريخية غريبة تتناقض مع جميع الأديان وتصادم القيم والأخلاق في شتى الثقافات والديانات. وتخالف

فطرة الله التي فطر عليها الذكر والأنثى لا في عالم الإنسان فحسب وإنما في جميع الكائنات الحية القائمة على تكاملية العلاقة بين الجنسين، كما قال الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

عندها أصبح للمرأة في العالم العربي والإسلامي قضية منبثقة من العقلية العلمانية، ومتحججة بالواقع السيئ للمرأة نتيجة ضعف تمسك المجتمع بالإسلام، وتستند إلى الحرية الليبرالية في تشكيل المجتمع وصياغته صياغة جديدة بعيداً عن أي أثر للدين أو القيم، وافتعلت -باسم قضية المرأة- أزمات بين المرأة وبين مجتمعها ودينها وثقافتها وعاداتها وقيمها، وأصبحت قضية المرأة تحتل الصدارة في قائمة الوثائق والاتفاقات الدولية، وتمارس باسمها ضغوط متواصلة من مؤسسات الغرب ودوله ومنظماته على الدول الإسلامية والعربية تحت ذريعة مناصرة قضايا المرأة والذود عن حقوقها، والدفاع عن حقوق الإنسان، ومحاربة الاضطهاد والتمييز ضد المرأة، ليتقبل المسلمون دون تحفظ[1] الاختراق الفكري والثقافي والحضاري للمجتمع

---

(١) عندما صدرت وثيقة اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة عن الجمعية العمومية للأمم المتحدة بتاريخ ١٨/ ١٢/ ١٩٧٩م أشارت في المادة (٢٨) البند (١) إلى أن الأمين العام للأمم المتحدة يتلقى نص التحفظات التي تبديها الدول حول بنود الاتفاقية ويقوم بتعميمها على جميع الدول. وهو ما يعني إعطاء حق إبداء التحفظات من قبل الدول، إلا أنها في البند (٢) من المادة نفسها جاءت لتقيد هذا الحق بما لايكون منافياً لموضوع هذه الاتفاقية وغرضها. وهو ما استندت إليه لجنة متابعة تنفيذ الاتفاقية -بعد سنوات عدة- عندما صرحت بأن المادتين (٢) و (١٦) - وهما أكثر المواد تعارضاً مع الشريعة الإسلامية- لا يجوز التحفظ عليهما، لأن ذلك يعتبر منافياً لأحكام القانون الدولي العام، وأن تعارض هاتين المادتين مع الممارسات التقليدية أو الدينية أو الثقافية لا يمكن أن يبرر انتهاك الاتفاقية، وأن التحفظ على المادة (١٦) الخاصة بالأسرة سواء كان لأسباب قومية أو تقليدية أو دينية فإنه يعتبر منافياً لموضوع الاتفاقية وغرضها ومن ثم لا بد من سحبه. جاء ذلك في البيان الذي أصدرته اللجنة بمناسبة الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان بتاريخ ١٩٩٧م. انظر لوثيقة الاتفاقية: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، د. محمود شريف بسيوني (١/ ٤٤٠-٤٥١).

الإسلامي من قبل المجتمع الغربي الذي ما زال يعاني هو ذاته مظاهر سلبية ومشاكل جذرية - خصوصاً في مجال الأسرة والمرأة- تدق جرس الإنذار لأفول حضارته وخفوت أنواره المزعومة.

تحكي إحدى المشاركات في الحركة النسوية منذ بداياتها أن الحركة النسوية في أوروبا قد مرت بثلاث مراحل: مرحلة أوائل المتظاهرات من أجل حق الاقتراع في أواخر القرن التاسع عشر، ثم مرحلة المطالبة بالمساواة بين الجنسين، وأخيراً المرحلة التي أنا منها والتي نتكلم عنها، حيث لا نجد المطالبة بالمساواة بين الجنسين بمقدار ما نجد التوكيد على الفروق بين الجنسين وعلى الاعتراف بهذه الفروق، وعلى خصوصية النساء وإسهامهن المميز في الحضارة، وخصوصية لذتهن الجنسية، والخصوصية العقلية لديهن إلى آخر ما هنالك.. وهكذا فإن طرح مشكلات ومسائل من قبيل مشكلات الأمومة أو العلاقة بين امرأة ورجل، كان يعتبر خيانة أو خضوعاً لسلطة التمييز الذكوري. إلى أن تقول: هذا الجيل الثالث، أي جيلنا، قد فشل في أمرين: أولاً في إنشاء حياة زوجية والقدرة على العيش مع الرجال، إذ لهم خصوصيتهم ولنا خصوصيتنا وهو ما أدى إلى حرب بين الجنسين، واستغناء كل جنس عن الآخر في كل شيء. وثانياً إزاء مسألة الأمومة، فقد كان مجرد الكلام عنها في إطار الحركات النسوية يواجه برد يعتبرها صورة تقليدية للمرأة، وأن الأمومة تعني سجن النساء في البيت، وأنها نوع من العبودية، حيث تتطلب قدراً هائلاً من العمل والانهماك...[1].

ولما كانت أوربا قد نبذت الدين والأخلاق، الذي رأت فيها ما يناقض الفطرة والعقل ويعيق التقدم والعمل لكونها حرمت الدين السماوي وعايشت بقايا متناثرة

---

(١) القائلة هي جوليا كريستيفا، وكان ذلك في مقابلة خاصة معها تحت عنوان (الأنثوي، ذلك الغريب فينا) منشورة ضمن كتاب: قضايا المرأة العربية، الشريعة-السلطة-الجسد، لمجموعة مؤلفين بإشراف أدونيس، وهو كتاب يعمل على تطبيع فكر الحركة النسوية الغربية في واقع المرأة العربية، والمقابلة تحتل الصفحات (١١٩-١٤٥) من الكتاب المذكور.

منه وقد غلبت عليه أفكار بشرية نسبت زوراً للدين وهي تتناقض مع مبادئه وعدالته.

فقد كان انبثاق مفهوم قضية تحرير المرأة في ذلك المجتمع متجهاً إلى التأكيد على المرأة أن تنبذ الدين لتحصل على حقوقها، وإذا لم تنبذ الدين فلن تحصل على هذه الحقوق.

وقد انتقلت هذه (القضية!) إلى بلاد المسلمين مع ما انتقل إليها من أفكار تغريبية، بدءاً من رفاعة الطهطاوي الذي لا يعدو ما كتبه في هذا المجال أن يكون رجع صدى لتفكير أوربا -وبخاصة فرنسا- وأفكاره تظهر لأول مرة في المجتمع المسلم، فهو قد وضع البذور، من أجل الأخذ بنظم الغرب العلمانية (الدنيوية) ثم تعهد هذه من جاء بعده بالسقي والرعاية، حتى نمت وضربت جذورها في الأرض لا تخبو جذوتها حتى يأتي من ينفخ في رمادها ويشعل جذوتها من جديد.

"فلأول مرة في البيئة المسلمة نجد كلاماً عن الحرية بوصفها الأساس في نهضة أية أمة، وفي تقدمها..، ثم نرى -بعد ذلك- كلاماً كثيراً عن المرأة، ولا شك أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية، مثل: تعليم البنات، ومنع تعدد الزوجات، واختلاط الجنسين"[1].

وإذا كان نظام الأسرة هو المجال الأخير الذي قبلت الأنظمة العلمانية ببقائه -على صورته المختزلة- فإن هذا المجال ما يزال يتعرض بقوة إلى تغييره أو علمنته بالكلية، والعمل على قطع صلته نهائياً بالدين والأخلاق والقيم، لتبقى المرأة متحررة من جميع القيود، طيعة مستسلمة لأرباب الشهوات ودعاة الفتنة، يهدمون بها الفضيلة، ويتخلون من خلالها عن أحكام الشريعة وقيم الإسلام.

(١) انظر: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، محمود فهمي حجازي (ص٦٤، ٦٥).

تقول نوال السعداوي: " وقد بدأت النساء في مصر وبلاد عربية أخرى المطالبة بتغيير القوانين التي تحكم حياة النساء تغييراً جذرياً، ومن تلك المطالب أن يصبح قانون الزواج مدنياً وليس دينياً. لقد أصبحت جميع القوانين في بلادنا مدنية إلا قانون الأحوال الشخصية أو قانون الزواج والطلاق وتعدد الزوجات، كأنما حياة النساء الشخصية هي فقط التي يجب أن تخضع لأحكام الشريعة والدين "[1].

وإذا كان قاسم أمين قد بلغ شهرته فيما يسمى بمشروع تحرير المرأة من خلال كتابيه (تحرير المرأة عام ١٨٩٩م) و (المرأة الجديدة ١٩٠٠م) فعده البعض أكبر داعية لتحرير المرأة في مصر خاصة، وفي العالم العربي بوجه عام[2]، فإنه صاحب مقولة: " الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي، بل إن أراد الله أن يمن به على عباده فلا يكون إلا في المستقبل البعيد جداً "[3]. وهي المقولة التي جاءت في سياق حملتة الهجائية العنيفة على تاريخ المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ وحتى يومنا هذا ليقرر بأن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ولم يتوصلوا إلى ما توصلت إليه من جهة حفظ مصالح الأمة وحريتها! وأن عليهم أن يقتفوا آثار العالم الغربي الذي ورث تلك الحضارة.

وقد تدرجت قضية المرأة في العالم العربي على مراحل تاريخية ليس هذا موضع تتبعها[4]، والذي يعنينا النظرة الليبرالية التي تقمصت الفكر الغربي المتعلق بالمرأة بحسب المجال الذي أتيح لها اقتحامه والواقع الذي تنطلق منه للوصول إلى سقف المطالب الذي يوصلها إلى مشابهة المرأة الغربية دون تدقيق أو تمحيص في الواقعين.

(١) المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص١١٦).

(٢) انظر: المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحرر، د. فاطمة الزهراء أزرويل (ص٧٣).

(٣) المرأة الجديدة، قاسم أمين (ص٤٩٨) ضمن المجموعة الكاملة لأعماله.

(٤) انظر للتدرج التاريخي: المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحرر، د. فاطمة الزهراء أزرويل (كامل الكتاب).

تلخص نوال السعداوي قضية المرأة العربية، فتقول: " إن قضية تحرير النساء العربيات هي قضية سياسية واقتصادية، وهي ضد الأنظمة الاستعمارية داخل المنطقة العربية وفي العالم الخارجي، وهي ضد جميع أنواع القيود والاستغلال الاقتصادي والجنسي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي "[١]. فليس الأمر متعلقاً بتحرير المرأة وإنما تحررها من كل القيود الدينية والخلقية والاجتماعية.

وهو الأمر الذي يطالب به د. زكي نجيب محمود في مقالته: (ردة في عالم المرأة) حينما يدعو المرأة المسلمة إلى محاكاة المرأة الغربية في كل ما تأتي وما تذر، بعد هجومه المتطرف على المرأة المسلمة بل على الدين والمتدينين، والدعوة صراحة إلى خلع الحجاب، وإلقائه في البحر؛ ليصبح نسياً منسياً[٢].

ويذهب أدونيس إلى أن طريق النهضة لا يتقدم بنا كمسلمين إلا إذا أحدثنا قطيعة تامة مع تراثنا الديني، وتبنينا منظومة فكرية حداثية ترفض تقديس المقدسات الإسلامية. ويضيف مشنعاً على موقف القرآن من المرأة، قائلاً: القرآن كتاب لا يعترف بوجود المرأة ككائن مستقل.. القرآن يعتبر المرأة أداة لإشباع غريزة الرجل، الدين يُدنّس المرأة رغم أنها تنجب الأنبياء ومن ثم فالعودة إلى الإسلام تعني انقراضنا الحضاري[٣].

وذلك لأن الدين -بحسب نوال السعداوي- ما هو إلا جزء من المجتمع، فهو نتاج من نتاجات المجتمع البشري فكراً وممارسة، ويتكون نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وسياسية دولية ومحلية، وله أثر على العقل الواعي واللاواعي للفرد والجماعة[٤].

---

(١) انظر: الوجه العاري للمرأة العربية، ضمن كتاب دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، د. نوال السعداوي (ص٨٦٣).

(٢) المقالة منشورة في جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ٩/ ٧/ ١٤٠٤هـ الموافق ٩/ ٤/ ١٩٨٤م.

(٣) انظر هذه الأقوال في اللقاء الذي أجرته صحيفة الشروق الجزائرية مع أدونيس، بتاريخ ٥/ ١/ ١٤٣٠هـ.

(٤) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص٧٩-٨٠).

ولذا فهي تثمن ما قامت به بعض الباحثات في المجال الديني في معظم بلاد العالم بإعادة قراءة الكتب السماوية أو غير السماوية بغية التحرر من بعض القيود الدينية المفروضة عليهم، عن طريق إعادة تفسير الآيات لصالح النساء، أما في بلادنا العربية -نظراً للضغوط السياسية والدينية والفكرية- فلم تنشأ مثل هذه الحركة لإعادة تفسير الإسلام أو القرآن إلا على مستوى بعض الأفراد غير أنها لا تزال ضعيفة وتأثيرها محدود.

ولذا فإن أصحاب الفكر المادي الجدلي في بلادنا هم أكثر تقدماً في نظرتهم للمرأة من أصحاب الفكر الديني المرتكز على النظام العبودي. وعلى هذا فتحرير المرأة -عندها- يقوم على تحررها من كل قيد ديني أو أخلاقي إما بالتحلل من الدين من أساسه أو بإعادة تفسيره وفهم أحكامه من جديد بما لا يتعارض مع المساواة بين الجنسين في كل شيء أو يقيد إطلاق حريتها لتفعل ما تريد. "لأن حركة الحياة الواقعية تسبق البحث العلمي في معظم الأحيان، وتفرض نفسها على النظريات العلمية أو الدينية أو الأخلاقية، فالضرورات تتغلب على المحظورات، وإذا تعارضت المصلحة مع النص (المقدس) تغلبت المصلحة على النص، لأن المصلحة متغيرة والنص ثابت، هذه مدرسة معروفة في الدين الإسلامي تعتمد على الاجتهاد والعقل، وليس على النقل عن الأسلاف"[1].

فالمرأة المتحررة -بحسب السعداوي- هي التي تكسر الحواجز وتتقدم على طريق التحرر السياسي والاقتصادي والديني والأخلاقي، ومن مظاهره التي بدأت تلحظها وتدعو إلى تجذيرها في المجتمع وتعميمها:

- اقتحام ميدان العمل بأجر لتنال المرأة الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي عن الأب والزوج.

---

(١) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص٧٢-٧٦).

والإحجام عن الدخول تحت طائلة قانون الزواج الرسمي، الذي يعطي للزوج سلطة مطلقة على زوجته، وتفضيل الزواج العرفي وزواج المسيار وغيرها من أنواع الزيجات التي تحافظ على استقلالها الاقتصادي، وتنفق على نفسها وأطفالها، ومن ثم تتحرر من قانون الطاعة الذي يفرض على الزوجات مقابل إنفاق أزواجهن عليهن.

- تزايد أعداد النساء أو الفتيات غير المتزوجات اللائي يعشن حياتهن وحيدات دون رجل أغلبهن متعلمات، يعملن بأجر وفي غير حاجة إلى زوج يسيطر عليهن بسبب الإنفاق، فهن يخترن عدم الزواج بإرادتهن، لأنه لم يعد الزواج والأمومة والإنجاب هو الذي يكسب المرأة قيمتها واحترامها، بل عملها المنتج في المجتمع[1].

وعلى هذا فإن " الزواج بشكله التقليدي (الطبقي الأبوي) لم يعد صالحاً مع تطور المجتمعات البشرية الجديدة، فقد أصبحت الأسرة التقليدية من المشاكل الكبرى التي تطرح نفسها على أولويات الأحزاب والحكومات ودوائر الفكر الاجتماعي والسياسي في أوربا وأمريكا وآسيا وإفريقية وأستراليا، بل في بلادنا العربية أيضاً رغم المحظورات الدينية والأخلاقية التقليدية، فمن الملاحظ أن الأسرة بشكلها التقليدي أصبحت تتفكك في كثير من بلاد العالم، وبصورة تصل إلى حد الزوال، لقد ارتفعت نسبة معدلات الطلاق في أغلب الدول في العالم مع تفاوت في النسبة من دولة إلى أخرى، وارتفعت نسبة الأسر ذات العائل الواحد، أي التي تعتمد على الأم فقط (مع عدم وجود الأب) أو على الأب فقط (مع عدم وجود الأم)، كما ارتفعت أيضاً نسبة الأسر التي ترعى أطفالاً تم إنجابهم خارج نطاق الشكل التقليدي للزواج. مثلاً في بريطانيا عام (١٩٩٥م) بلغت نسبة الأطفال الذين ولدوا خارج الزواج ٣٥٪ من إجمالي نسبة المواليد، وترتفع النسبة لتصل إلى ٣٨٪ في فرنسا، وإلى ٤٩٪ في الدنمارك، وإلى ٥١٪ في السويد، وهذه النسب في تزايد مستمر إلى حد أن الأسرة

---

(١) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص ١٠٧-١١٠).

التقليدية الأبوية لم تعد القاعدة في هذه المجتمعات، ولم يعد الأطفال يحملون اسم الأب فقط، بل أصبح لاسم الأم القيمة الأخلاقية والاجتماعية التي يتمتع بها اسم الأب»[1].

هذا هو الواقع (المتحضر والمتحرر) الذي تطالب به د. نوال السعداوي للمجتمعات العربية والإسلامية!.

إن المتأمل في نتاج د. نوال السعداوي يجد أنه يرتكز على مسلمات حركة (التمركز حول الأنثى) المتطرفة في الدعوة إلى تحرر المرأة واستقلالها عن الرجل جنساً واجتماعاً وإنجاباً، ويتضح هذا من خلال جمعية تضامن المرأة العربية التي أسستها في مصر وتم إغلاقها من قبل الدولة المصرية، وما زالت تتابع نشاطها خارج مصر ولها مكتب استشاري لدى الأمم المتحدة، وقد كان شعار (رفع الحجاب عن العقل) يكتب على أغلفة مطبوعاتها، إشارة إلى شراسة معركتها مع الحجاب باعتباره رمز القهر الذكوري الديني الرجعي. وهي تنظر للمرأة من فكرة المرأة/ الفرد لا من فكرة المرأة الإنسان في إطار جماعة اجتماعية، وبين الرجل والمرأة ترابطات من الحقوق والواجبات المتبادلة، تشكل النواة الصالحة والبيئة المثلى لأسرة مستقرة حاضنة لجيل صالح.

وهذا النموذج المعرفي الحاكم على نتاجها جعلها تمر على كل وضع تجد فيه الرجال -حقاً كان أو باطلاً- فتدعو للمساواة بهم حتى لو كان وضعاً مخالفاً للأخلاق أو الدين أو العدل، فإذا كان الرجل يتمتع بالحرية ويمارسها خارج الأسرة وصولاً إلى الزنى، فإن حرية المرأة تكمن في مساواتها به وترك مفاهيم الأخلاق البالية التي تختزل العفة في شرف المرأة أو تحترم الأمومة كقيمة، وبدلاً من أن تكون المرأة راعية الأخلاق والشرف وتنادي بالتزام الرجال وتطبيق هذه المعايير عليهم في الثقافة ومهاجمة التقاليد

(١) المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص١١٣-١١٤).

أو الأنظمة التي لا تحاسب الرجل، إذ بها تدعو للمساواة به، ومحاكاة الرجال بالحق وبالباطل ولتذهب الأخلاق إلى الجحيم؟[١].

وقضية المساواة بين الجنسين في الفكر الليبرالي تمتد لتشمل المطالبة بحرية الإجهاض دون إذن الشريك، لأن المرأة قادرة على التصرف في جسدها والجنين الذي تحمله[٢]. والطفل ينبغي أن ينسب إلى أمه وليس أباه[٣]، ومن يبيح للرجل الجمع بين أكثر من زوجة فعليه أن يأذن للمرأة أن تجمع بين أكثر من زوج[٤].

إضافة إلى القضايا التقليدية التي لا يفتأ هذا الخطاب من الدندنة حولها مع مصادمتها الصريحة للنصوص المحكمة من الكتاب والسنة، مثل: تعدد الزوجات، والطلاق، والميراث، وشهادة المرأة، والقوامة. وهي المسائل التي يتهم بها الليبراليون الإسلام بهضم حقوق المرأة من خلالها، وعدم تحقيقها للمساواة بين الجنسين، ويطالبون بإعادة تفسير النصوص المتعلقة بها بما لا يتعارض مع مقررات الفكر الغربي الداعي إلى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى[٥].

ومع اعتراف عبد المجيد الشرفي بأن الجنسانية مسألة حساسة في جل المجتمعات قديماً وحديثاً، وتحرص كل الأديان والأخلاق والقوانين على تنظيمها، إلا أن هذا لا يمنع -في نظره- "من أخذ التحولات التي طرأت على العلاقات بين الرجال والنساء بالاعتبار، وهي التي قلصت من البعد الميثي المرتبط بها، ومكنت المرأة لأول مرة في

---

(١) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص٢٦٦-٢٦٧). والأنثى هي الأصل، د. نوال السعداوي، ضمن دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي (ص٢٨٥).

(٢) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص٥٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٢٧٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٧٧).

(٥) انظر نماذج من أقوالهم وتفنيدها، وبيان الموقف الشرعي من هذه المسائل كتاب: حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه (ص٦٣-١٥١).

التاريخ من أن تتحكم في جسدها وأن لا تحمل إلا بإرادتها، ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة، كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي وهو ما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي "[1].

ولذلك اشتغل الخطاب الليبرالي العربي على هدم كثير من الجوانب الاجتماعية في المجتمع المسلم، ومن ذلك: الحفاظ على الأسرة، والزواج المبكر، وقوامة الرجل وقيامه بالإنفاق، واستقرار المرأة في بيتها وتفرغها للأمومة وتدبير المنزل ورعاية النشء، ومحافظتها على عرضها قبل الزواج وبعده، واعتبار ذلك جزءاً من مقومات الأسرة وركناً أساسياً من أركانها، والتعاون بين أفراد المجتمع، وما إلى ذلك من العلاقات الاجتماعية القائمة على أحكام الشريعة وآدابها، كما فعلت طلائع الليبرالية الغربية من قبل[2]. ومن هذا المنطلق تنكر د. نوال السعداوي على من يطالب بالاحتكام في قضية المرأة إلى الدين، فتقول: " إن أصحاب الفكر الديني يرون أن القانون الإلهي أو كتاب الله هو الذي يحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وأن هذا القانون الإلهي أزلي وثابت وواضح "[3].

ولما كانت هذه الجوانب من الحياة الاجتماعية -وفق هذا المفهوم- نابعة من التزام المجتمع المسلم بالقيم المستمدة من الدين الإسلامي وتطبيق الأحكام الشرعية على نظام الأسرة وواقع المرأة، فقد كانت قضية المرأة وسيلة لتحقيق العديد من الأهداف الليبرالية والعلمانية نحو تغيير واقع المجتمع المسلم، التي منها:

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، . عبد المجيد الشرفي (ص٨٥).

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب (ص٤٧٧).

(٣) المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي وهبة رؤوف عزت (ص٧١).

- الطعن في الشريعة ذاتها، لأنها سبب احتقار المرأة بزعمهم. فقالوا: إن الإسلام يحتقر المرأة لذاتها، ولا يجعل لها قيمة معنوية سوى الاستمتاع المجرد، وأنه يبيح بيع وشراء وسبي النساء، وأنه يوجب على المرأة أن تعيش وتموت جاهلة مهملة بما يفرض عليها من الحجاب، ومزاعم أخرى كثيرة روجوا لها، وكان الواقع السيئ يمدهم بأدلتها ليسهل لهم إثارة هذه القضية[1]. ومن هذا القبيل اعتراض الكاتبة المغربية رشيدة بنت مسعود على ورود كلمة الذكور معرفة بـ(أل) التعريف، والإناث خالياً من أداة التعريف في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٤٩] واعتبرت ذلك دليلاً على دونية المرأة في القرآن[2].

- نشر الانحلال الأخلاقي في المجتمع المسلم، تحت ذريعة الحرية الشخصية للمرأة، ومساواتها بالرجل في مناحي الحياة كافة بما في ذلك الخروج إلى العمل واختلاط الجنسين بحجة زمالة التعليم والعمل، وهو ما شكل خطراً عظيماً على الأخلاق، كما وصلت الحال بحرية المرأة الشخصية إلى رفض الزواج كنظام في بناء الأسرة، وإيثار العلاقة المؤقتة بين الرجل والمرأة على السكن والإقامة المستمرة، وممارسة العلاقة الجنسية بينهما خارج نطاق الزواج؛ تأثراً بواقع المرأة الغربية التي فعلت ذلك كي تبتعد كلية عن قيود الطلاق المعقدة هناك، والتي تفرضها المجتمعات الغربية في الأحوال الشخصية[3].

- القضاء على الأسرة، ومن ثم تجهيل النشء بدينه، وتربية أبناء المسلمين بعيداً عن الأسرة التي ربما قاومت بعض ما يصبون إليه. عبر ما يسمى بإعادة صياغة المجتمع بل إعادة صياغة الإنسان ذاته في ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية،

---

(١) انظر: العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد بن عبد الكريم العبد الكريم (ص١٩).

(٢) مؤتمر نسائي مشبوه يدعو إلى أفكار شاذة عن الجندر، مجلة المجتمع، العدد (٣٧٠) الصادر في (٥/ ١٠/ ١٩٩٩م) (ص٦٠).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، د. محمد البهي (ص١٠٦).

والاهتمام بالحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة، والعناية بدور المرأة العاملة على حساب المرأة الأم، والتركيز على الإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية، مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال(1).

ومن خلال ما سبق يتضح الفاصل الكبير بين النظرة الليبرالية للمرأة من خلال الدعوة إلى العمل على مساواتها المطلقة بالرجل وتحررها من جميع الأحكام الدينية والمثل الأخلاقية، وبين نظرة الإسلام للمرأة بل للإنسان، ودورهما في هذه الحياة.

وأشير في ختام هذا الفصل إلى موقف المؤسسات الشرعية والهيئات الدينية من جل القضايا التي تتبناها الحركة النسوية في البلاد العربية، فقد أصدرت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بياناً حول أحد هذه المؤتمرات وهو المؤتمر الدولي للسكان والتنمية والذي أقيم في القاهرة، يبين الحكم الشرعي لأبرز البنود التي تقرها هذه السلسلة من المؤتمرات، بعد إشارته إلى ما صدر من عدد من الهيئات الشرعية، جاء فيه:

قرار رقم (١٧٩) وتاريخ ٢٣ / ٣ / ١٤١٥هـ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه. أما بعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الاستثنائية الثامنة المنعقدة في مدينة الطائف في الفترة من (٢٠/ ٣/ ١٤١٥هـ) إلى (٢٣/ ٣/ ١٤١٥هـ). نظر في برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المرفق بمذكرة الأمانة العامة للأمم المتحدة، الذي سيعقد في القاهرة بتاريخ (٢٩/ ٣/ ١٤١٥هـ) إلى (٨/ ٤/ ١٤١٥هـ) الموافق (٥-١٣-سبتمبر عام ١٩٩٤م) واطلع على ما صدر حول البرنامج من:

١ - الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت (ص١٥٥-١٥٦).

٢ - الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

٣ - مجمع البحوث الإسلامي بالقاهرة برئاسة سماحة شيخ الأزهر.

٤ - المركز الدولي الإسلامي للدراسات والبحوث السكانية بجامعة الأزهر.

كما اطلع على الدراسة المقدمة من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية إلى المجلس.

وبعد الدراسة، وتبادل الآراء، اتضح للمجلس ما يلي:

١ - تبنى هذا البرنامج- في ظاهره- المشكلة السكانية القادمة، والتي سببها- في نظر معدي البرنامج- تكاثر السكان لكثرة النسل أمام قلة الموارد، وهو ما سيؤدي إلى مشكلة الفقر العام حسب زعمهم.

٢ - قدم لهذا المؤتمر مسودة وثيقة - كبرنامج عمل- حسبما وافقت عليه اللجنة التحضيرية للمؤتمر المنعقدة في نيويورك من ٢٠ إلى ٢٢ نيسان-إبريل عام ١٩٩٤م، وهي تتكون من (١٦) فصلاً في (١٢١) صفحة بصياغة تعتمد التصريح حيناً، والمفهوم والتلويح حيناً آخر بما يفضي إلى الإباحية.

٣ - ركزت الوثيقة كعلاج لذلك على الدعوة إلى أمرين:

الأول: الدعوة إلى الحرية والمساواة بين الرجل والمرأة، والقضاء التام على أي فوارق بينهما، حتى فيما قررته الشرائع السماوية، واقتضته الفطرة، وحتمته طبيعة المرأة وتكوينها.

وعقدت الوثيقة لذلك فصلاً كاملاً هو الفصل الرابع بعنوان " المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة" .

وفي مواضع أخرى من الوثيقة كما في الفصل الثاني (المبدأ: ٢، والمبدأ: ٧) والفصل الثالث (م/ ١٨، م/ ٣٠)، والفصل الحادي عشر: الأهداف: (أ ب ح)

والفصل الخامس عشر: (المبدأ/ ٩).

الثاني: الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسية المحرمة شرعاً، واتخذت له من الوسائل الآتي:

(أ) السماح بحرية الجنس، وأنواع الاقتران الأخرى غير الزواج، والدعوة إلى الإجراءات الكفيلة بذلك (فصل ٢/ ٧، وفصل ٥/ ٥، وفصل ٦/ ١١، وفصل ٦ / ١٥، وفصل ٧ / ١، ٧/ ٢).

(ب) التنفير من الزواج المبكر، ومعاقبة من يتزوج قبل السن القانونية " وإتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر، من قبيل توفير فرص التعليم والعمل "كما في الفصل الرابع، مبدأ/ ٢١، والفصل السادس، مبدأ/ ٧، فقرة(ج)، ومبدأ/ ١١.

(ج) العمل على نشر وسائل منع الحمل، والحد من خصوبة الرجال وتحديد النسل، بدعوى تنظيم الأسرة، والسماح بالإجهاض المأمون وإنشاء مستشفيات خاصة له، وحث الحكومات على ذلك، وتكون التكاليف قليلة جداً. كما في الفصل ٣/ ١٣، الفصل ٤/ ج٢٧، والفصل ٧/ ٣١، ٧/ ٣٧، والفصل ١١/ ٨، والفصل ١٢/ ١٤، والفصل ١٥/ ١٦.

(د) التركيز على التعليم المختلط بين الجنسين، وتطويره؛ لأنه من أعظم أسباب إزالة الفوارق بين الجنسين، وتعويق الزواج المبكر، وتنشيط الاتصال الجنسي. كما في الفصل السادس، الهدف/ ج، والفصل الحادي عشر / الإجراء/ ٨.

(هـ) التركيز على تقديم الثقافة الجنسية للجنسين بسن مبكر: سن الطفولة والمراهقة. كما في الفصل ٤/ ٢٩، والفصل ٦/ ٧ (ب) و ٦/ ١٥، والفصل ٧/ ٥، و ٧/ ٦.

(و) تسخير الإعلام لتحقيق هذه الأهداف. كما في الفصل ١١/ ١٦.

٤ - نتيجة لهذه الدعوة للإباحية، ولعلمهم المسبق بما يترتب على الانفلات الجنسي، ركزت الوثيقة على الخدمات الصحية التناسلية والجنسية وكيفية معالجة ما يقع من الأمراض الجنسية والحمل وبخاصة " الإيدز " .

٥ - إهمال التعاليم الدينية، والقيم الإنسانية، والاعتبارات الأخلاقية، وعدم إقامة أي وزن لها.

٦ - إعلان الإباحية، والمحادة لله ولرسوله ﷺ، ولدينه وشرعه وسلب قوامة الإسلام على العباد، وسلب ولاية الآباء على الأبناء وقوامة الرجال على النساء. وإلغاء ما دلت عليه الشريعة الإسلامية من مقومات وضوابط، وموانع في وجه الإباحية والتحلل، وفوضى الأخلاق، والتفسخ من الدين.

ومن خلال توافر هذه المعلومات الموثقة من نصوص الوثيقة ومضامينها، فإنها تؤدي إلى المنكرات والآثار السيئة التالية:

١ - نشر الإباحية، وتعقيم البشرية، وتحويلها إلى قطعان بهيمية مسحوبة الهوية من الفضيلة والخلق والعفة والطهارة التي تؤكد عليها تعاليم الدين.

٢ - هتك حرمات الشرع الإسلامي المطهر المعلومة منه بالضرورة، وهي حرمات: الدين، والنفس، والعرض، والنسل، فالإباحية هتك لحرمة الدين، والإجهاض بوصفه المذكور في الوثيقة هتك لحرمة النفس، وقتل للأبرياء، والعلاقات الجنسية من غير طريق الزواج الشرعي: هتك لحرمة العرض والنسل.

٣ - جميع ذلك تحد لمشاعر المسلمين، ومصادرة لقيمهم ومثلهم الإسلامية.

٤ - وجميع ذلك أيضاً هجمة شرسة، ومواجهة عنيفة للمجتمع الإسلامي لتحويل ما فيه من عفة وطهارة عرض وحفظ نسل إلى واقع المجتمعات المصابة بأمراض الشذوذ الجنسي والانفلات في الأخلاق.

وعليه فإن مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: أن ما دعت إليه هذه الوثيقة من المبادئ والإجراءات والأهداف الإباحية مخالف للإسلام ولجميع الشرائع التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام وللفطر السليمة والأخلاق القويمة، وكفر وضلال.

ثانياً: لا يجوز شرعاً للمسلمين حضور هذا المؤتمر - الذي هذا من مضمون وثيقة عمله - ويجب عليهم مقاطعته وعدم الاشتراك فيه.

ثالثاً: يجب على المسلمين حكومات وشعوباً وأفراداً وجماعات الوقوف صفاً واحداً في وجه أي دعوة للإباحية، وفوضى الأخلاق ونشر الرذيلة.

رابعاً: يجب على كل من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين أن يتقي الله في نفسه وفي رعيته، وأن يسوسهم بالشرع الإسلامي المطهر وأن يسد عنهم أبواب الشر والفساد والفتنة، وأن لا يكون سبباً في جر شيء من ذلك عليهم، وأن يحكم شريعة الله في جميع شؤونهم. ونذكر الجميع بقول الله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٦ - ٢٧].

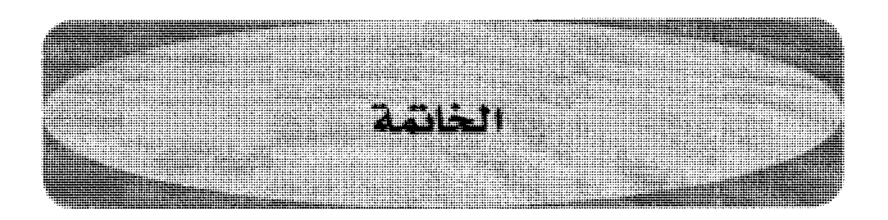
وبقوله عز وجل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] والله المسؤول أن يوفق جميع المسلمين حكومات وشعوباً لما فيه رضاه وأن يصلح أحوالهم ويمنحهم الفقه في الدين ويعيذهم جميعاً من مضلات الفتن ونزغات الشيطان إنه على كل شيء قدير. وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وأصحابه وأتباعهم بإحسان إلى يوم الدين[1].

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض (العدد ٤٢) ربيع الأول سنة ١٤١٥هـ، (ص٣٨٢-٣٨٦).

الخاتمة





الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد؛ ففي تمام هذا البحث أقيد أهم النتائج التي ظهرت فيه؛ وهي على النحو التالي:

١ - أن المحكمات، هي الأحكام التي جمعت ثلاثة أوصاف، الحفظ وعدم التغير والتبديل، الوضوح والبيان، كونها أصلاً ومرجعاً. ومن ثم فلا تقبل النسخ ولا يدخل عليها التأويل، وإليها ترجع المتشابهات.

٢ - أن الليبرالية الغربية نشأت ردَّ فعل على الطغيان الكنسي، واتجهت نحو التحرر المنفلت من السلطة بأنواعها، حتى استقرت بوصفها مذهباً فلسفياً له أسسه الفكرية التي تقوم على الحرية، والفردية، والعقلانية. وتعمل عبر مجالات أبرزها الليبرالية الفكرية والسياسية والاقتصادية.

٣ - أن علاقة الليبرالية بالدين علاقة المفاصلة والمضادة، فالدين يُبنى على مرجعية غيبية، بينما تقوم الليبرالية على مرجعية العقل الإنساني ومركزية الإنسان المطلقة.

٤ - أن الليبرالية العربية نشأت في كنف الاستعمار الغربي، ولا تزال تحصر

نفسها داخل إطاره الفكري وتفتقد لإبداع مشروع مستقل، ينطلق من مقومات الأمة ويعالج مشكلاتها الحقيقية.

٥ - أن الليبرالية في موقفها من مصادر التلقي وقعت في انحراف فكري عميق ناتج عن تسليط المناهج النقدية الغربية، وتطبيقها بصورة انتقائية مختزلة، وهو ما جعلها تتمرد على الوحي، فتنكره، أو تؤوله بما يفضي إلى إنكاره.

٦ - أن معالم الموقف الليبرالي من القرآن الكريم تقوم على نفي كلام الله، والقول ببشرية القرآن الكريم، وعلى التفريق بين القرآن الشفهي والمكتوب، وصولاً إلى القول بأسطورية القرآن الكريم وخرافته.

٧ - أن معالم الموقف الليبرالي فيما يتعلق بفهم النص الشرعي وتفسيره تقوم على القطيعة التامة مع التراث المفسر للنص الشرعي، وعلى النسبية المطلقة لمعاني ودلالات النص الشرعي، وأن فهمه وتفسيره هو من العلوم الذاتية التي تعتمد على حس المفسر وذوقه فحسب، وعلى تطور المعنى وتاريخيته واستمرار تنجيم القرآن من حيث المعنى.

٨ - أن معالم الموقف الليبرالي من حجية الوحي ومكانته تقوم على تسوية نصوص الوحي بالنصوص البشرية، وعلى نزع القداسة عن نصوص القرآن والسنة، وتاريخية النصوص الشرعية بمعنى أن كل ما جاء فيها من عقائد وأحكام وتشريعات وقيم فهي أمور مرتبطة بعصر الرسالة لازمة له ولا تمتد إلى غيره من العصور التالية، وأن لا يصح اعتبار الوحي معياراً قاطعاً وملزماً في مسائل العلم والعمل.

٩ - أن العقلانية الليبرالية في الفكر العربي لا تختلف عنها في العالم الغربي من حيث الاعتماد الكلي على العقل البشري وإنكار ما لا يتمكن العقل من إدراكه وفحصه، ومن ذلك عالم الغيب وقضايا الإيمان.

١٠ - أن الليبرالية العربية وهي تدعو إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فإنها تعمل على توظيفه بما يحصر الدين في بعد بشري خالص متطور، ولذا فهم يحررون الاجتهاد من كل القيود والضوابط، سواء منها ما يتعلق بالحكم المجتهد فيه أو ما يتعلق بالمجتهد أو بالاجتهاد نفسه. بل تعمل على هدم علم أصول الفقه التقليدي وإعادة بنائه من جديد على أسس جديدة تكون المرجعية فيه للمصالح والمقاصد البشرية بدلاً من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولها في هذا المجال محاولات متعددة.

١١ - أن الليبرالية العربية قد غلت في جانب المصالح والمقاصد بما يخرجهما عن حقيقتهما، فمقاصد الشريعة تعود وتنحصر في تحقيق مصلحة الإنسان، وهذه المصلحة تحددها رغبات الإنسان وأهواؤه، وصولاً إلى جعل العلمانية هي مقصود الشارع الأول لأن بها قوام مصالحه، كما أن من التوظيفات الخاطئة لمسألة المقاصد تأسيس معقولية الأحكام الشرعية عليها، وذلك باتخاذ المصالح والمقاصد أساساً للتشريع.

١٢ - أن الليبرالية العربية تقدم المصلحة على النص بإطلاق، وتلغي جميع الأحكام الشرعية التي تتعارض مع مصلحة الإنسان وحقوقه -في نظرها-.

١٣ - أن الليبرالية العربية في موقفها من عقيدة الإيمان بالغيب تميل إلى المادية الصرفة، فلا تؤمن إلا بالمحسوس، ومن ثم تتنكر لكل الغيبيات بما فيها أسماء الله وصفاته، وتشكك في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، كما تنكر السحر والجن وبقية الغيبيات، وتعد كل ذلك من الإيمان التقليدي ومن مخلفات تراجع العقلانية في مقابل الغيبية، وهو ما يجب تجاوزه.

١٤ - أن معالم الموقف الليبرالي من عقيدة الإيمان بالغيب تقوم على تقديس العقل وجعله بديلاً للنقل، وعلى وضع العلم في مقابل الغيب، وعلى إلغاء القداسة التي

تحاط بها دلالات النص الديني، وعلى عصرنة الدين بتخليصه من كل عقيدة تخالف ما عليه بقية الأديان، وعلى القول بالتاريخية بمعنى أن نصوص القرآن قد تضمنت ظواهر أسطورية تناسب ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والملائكة والطوفان، وعلى القول بالتطور والتغير الشامل لكل شيء بما في ذلك الحقائق والمبادئ والعقائد.

١٥ - أن الخطاب الليبرالي العربي يقف من قضية ثبات الشريعة وشمولها موقف المعارض والمناكف، فهو يؤمن بالتغير والتطور في جميع مناحي الحياة دون تمييز بين ما كان مصدره إلهياً قد انقطع وحيه بموت آخر رسله، ولا يتصور في حكمه وشرعه وخبره نقص ولا خطأ، وبين ماكان بشرياً يعتريه ما يعتري البشر من الجهل والهوى، فيسعى إلى تكميله. كما يعمل على تضييق دائرة الشريعة حتى يحصرها في نطاق ضيق لا يكاد يتجاوز بعض مسائل الأحوال الشخصية.

١٦ - تقف الليبرالية العربية من تطبيق الشريعة موقف المعارض لكون ذلك يتعارض مع الحرية الفردية ومع الديمقراطية ومع العلمانية وهذه المسلمات والمكتسبات الثلاث لا يجوز التفريط بها تحت أي ذريعة.

١٧ - تقف الليبرالية من أصول الفرائض التي جاء بها الإسلام موقف المعارضة لكونها تجعل من ذلك خضوعاً لسلطة من خارج ذات الإنسان، وهو ما يتعارض مع الفردية. فلا تقر بوجوب التوحيد ولا الصلاة ولا الزكاة ولا الصيام ولا الحج، ولا غيرها من فرائض الإسلام، ثم تبحث عن تأويلات تتماشى مع ما تذهب إليه.

١٨ - تقف الليبرالية العربية من أصول المحرمات التي جاء بها الإسلام موقف المعارضة، لتعارضها مع حرية الإنسان في أن يعمل ما تريده نفسه، ولأن في ذلك فرضاً للوصاية، وتشهر في هذا شعار (منع المنع). وعليه فهي تبيح الربا والخمر والحكم بغير الشريعة وغيرها من المحرمات.

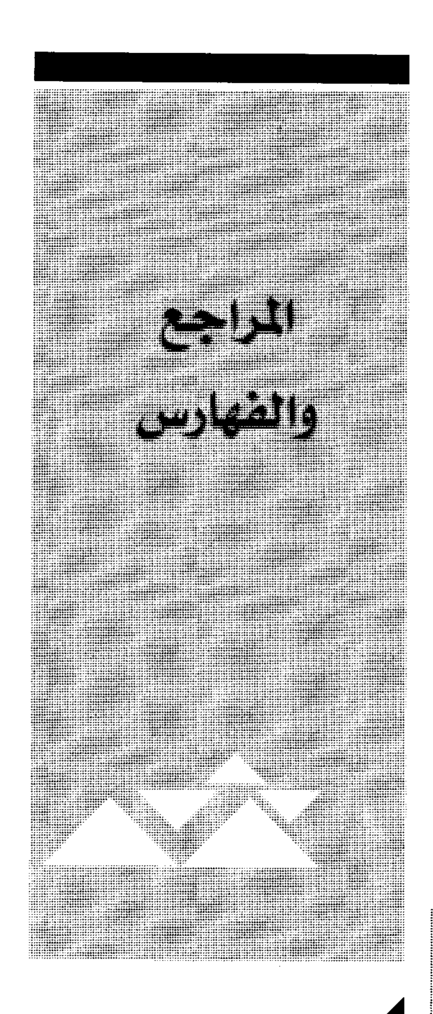
١٩ - تقف الليبرالية العربية من القيم والأخلاق موقفاً مادياً، لكونها قامت على أساس مادي لا يرتبط بالقيم والأخلاق، ولا يؤمن بالثبات والاستمرار لشيء، ومن ثم فمعيار الأخلاق الوحيد هو المنفعة وقانون اللذة والألم. فالليبرالية في حقيقتها قائمة على الأنانية المفرطة، وعلى النسبية الأخلاقية، والنفعية البراجماتية.

٢٠ - تقف الليبرالية العربية من الحدود الشرعية موقف الرفض لها، ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة الفكر الليبرالي والذي يعارض كل ما يقيد الحرية الفردية، أو يفرض على الإنسان سلوكاً بعينه، أو يمنعه من تحقيق رغبته وإشباع شهوته، أو يرتب على اختياره لفعله عقوبة ليست منضوية تحت القانون الذي شارك في صناعته.

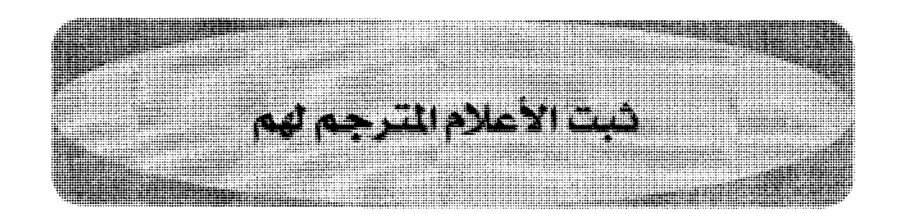
٢١ - تقف الليبرالية من قضايا المرأة موقفاً يستند إلى أن تشكيل المجتمع وصياغته يجب أن يكون بمعزل عن الدين والقيم، وإلى تحرير المرأة من الخضوع لتعاليم الدين الإسلامي كالقوامة والإرث والحجاب، ووصم الشريعة بأنها تحتقر المرأة وتنتقص من قدرها، كما يعمل على نشر الانحلال الأخلاقي تحت ذريعة الحرية الشخصية للمرأة، والدعوة إلى المساواة المطلقة بين الجنسين والتوسع في خروج المرأة للعمل، واختلاط الجنسين بحجة زمالة التعليم والعمل، والدعوة إلى إلغاء مفهوم الأسرة التقليدي، وحرية المرأة في التصرف في جسدها وحملها، كما تولت دور السفير للحركة النسوية العالمية المتطرفة، تنظم في بلاد المسلمين لها المؤتمرات، وتشارك بفعالية في تنفيذ مطالبها وقراراتها.

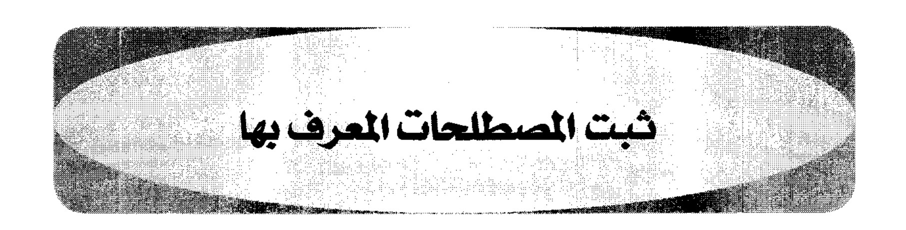
٢٢ - وأخيراً فإن الفكر الليبرالي والدين الإسلامي على النقيض في كل شيء، فتبقى دعوات لبرلة الإسلام أو أسلمة الليبرالية وهماً لا يمكن تحققه ولا القرب من ذلك، إلا إذا اجتمع الكفر والإيمان، والتقى الشرك والتوحيد، وتعاضد النفاق والإيمان.




المراجع
والفهارس




ثبت الأعلام المترجم لهم



ثبت المصطلحات المعرف بها



أولاً: الكتب:

١ - الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم (دراسة ونقد)، د. أحمد محمد فاضل، مركز الناقد الثقافي، مؤسسة ثقافية فنية مستقلة، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٢ - الاتجاهات العقلانية الحديثة، أ.د. ناصر عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣ - الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المستشار د. علي جريشة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط الرابعة، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٤ - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي محافظة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٧م.

٥ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط السابعة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

٦ - أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل، ترجمة تمام حسان، مصر.

٧ - أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، د. أحمد علي عجيبة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٤م.

٨ - الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط بدون، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٩ - الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ٦٥، ط الأولى ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٠ - الاجتهاد عند الأصوليين من النظرية إلى التطبيق، أحمد غاوش، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

١١ - الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، منير شفيق، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط أولى، ١٩٩١م.

١٢ - الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

١٣ - الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية، محمد الأمين ولد عالي الغلاوي الشنقيطي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

١٤ - الاجتهاد، النص: الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد.

١٥ - الإجماع (حقيقته - أركانه - شروطه - حجيته - بعض أحكامه)، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

١٦ - أحاديث الدين والدنيا الواقع المفارق للنص الديني، أحمد البغدادي، مؤسسة الانتشار العربي، ط الأولى ٢٠٠٥م

١٧ - الإحكام في أصول الأحكام، ابـن حزم، دار الكتب العلمية - بيروت ط١/ ١٤٠٥هـ/ ١٩٥٨م.

١٨ - الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، حققه وراجعه لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٩ - الإحكام في أصول الأحكام، الإمام علـي بن أحمـد الآمدي، تحقيـق د. سيد الجميلي، دارالكتاب العربي، ط الثانية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢٠ - الاختـلاف الثقافي وثقافة الاختـلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٢١ - الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، د. أحمد عبد الحليم عطية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٨م.

٢٢ - الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، د. محمد العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

٢٣ - الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، حمدي عبد العال، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط الثالثة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٢٤ - إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر - بيروت - ط١٤١٢هـ، ١٩٩٢م

٢٥ - أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي الكواري، دارالساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٦ - أزمة المعرفة الدينية، د. تهامي العبدولي، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق، ط الثانية، ٢٠٠٥م.

٢٧ - أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، علي حرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٩٤م.

٢٨ - أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت / دار الفارس للنشر والتوزيع عمان، ط الأولى ٢٠٠٥م.

٢٩ - أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٠ - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٤٠٦هـ.

٣١ - أسباب النزول، الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط الثالثة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٢ - الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، هـ. كلود، أ. بريان، أ. لاكوست، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

٣٣ - الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م.

٣٤ - الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، د. محمد سالم سعد العبد الله، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٥ - أسس الليبرالية السياسية، جون ستيوارت مل، ترجمة وتقديم وتعليق م.د. إمام عبد الفتاح إمام وم.د. ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٦م.

٣٦ - الأسطورة والتراث، سيد محمود القمني - المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٩٩م.

٣٧ - الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، سيناء للنشر، القاهرة، ط الثانية، ١٩٨٩م.

٣٨ - الإسلام أوربا والغرب، محمد أركون، دار الساقي لندن، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٥.

٣٩ - الإسلام بين الأمس والغد، محمد أركون، لوي غارديه، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ـدار الفارابي بيروت ط بدون ٢٠٠٦م.

٤٠ - الإسلام بين التنوير والتزوير، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٤١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٨م.

٤٢ - الإسلام رسالة ثابتة وتفسير متجدد، بشير العريضي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط بدون، ٢٠٠٤م.

٤٣ - إسلام ضد إسلام، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، لندن-بيروت، ط الأولى، ١٩٩٤م.

٤٤ - الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم رياض الريس للكتب والنشر-بيروت ط الثانية، ١٩٩٣.

٤٥ - الإسلام في عيون الغربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٤٦ - الإسلام والإيمان منظومة القيم، د محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق/ ط الأولى ١٩٩٦م.

٤٧ - الإسلام والتجديد كيف يتجدد الفكر الإسلامي، زكي الميلاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٤٨ - الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي - الدار التونسية للنشر ط٢/ ١٩٩١، تونس.

٤٩ - الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، شارك فيها مجموعة من الحداثيين، دار الساقي، ط الأولى، ١٩٩٠م.

٥٠ - الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، دار الجنوب للنشر- تونس دار الفنك للنشر - الدار البيضاء، ط بدون ٢٠٠٩م.

٥١ - الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، دار الرسالة للنشر والتوزيع، مكة، ط التاسعة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٥٢ - الإسلام والعلمنة قراءات نقدية في الفكر المعاصر، عاطف أحمد، تقديم نصر حامد أبوزيد، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٥٣ - الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط بدون.

٥٤ - الإسلام ورهانات الديمقراطية من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية، محمد محفوظ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٥ - الإسلام، أوربا، والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠١م.

٥٦ - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط الخامسة، ٢٠٠٥م.

٥٧ - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط السابعة، ٢٠٠٥م.

٥٨ - إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٨م.

٥٩ - أصول الإيمان بالغيب وآثاره، د. فوز بنت عبد اللطيف بن كامل الكردي، دارالقاسم للنشر، جدة، ط الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٦٠ - أصول الحديث علومه ومصطلحه، د. محمد عجاج الخطيب، المكتبة الفيصلية، ط الرابعة، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٦١ - أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٦٢ - أصول الشريعة، محمدسعيد العشماوي، سينا للنشر، ط الثالثة، ١٩٩٢م.

٦٣ - أصول مذهب الإمام أحمد، د. عبد الله التركي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط الثانية، ١٣٩٧م.

٦٤ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط بدون، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٦٥ - أطوار الاجتهاد الفقهي د. عبد الله الزايد منشور في مجلة البحوث الإسلامية العدد ١٥.

٦٦ - إظهار الحق، رحمة الله الهندي، دراسة وتحقيق وتعليق د. محمد أحمد ملكاوي، دار الوطن للنشر ودار النهى، الرياض، ط بدون، ١٤١٢هـ.

٦٧ - إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام، أنور الجندي، ، دار الاعتصام القاهرة، بدون تاريخ.

٦٨ - الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، الخبر، ط الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٩ - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٧٠ - الأعلام، قاموس تراجم، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط العاشرة، ١٩٩٢م.

٧١ - اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط الثالثة، ٢٠٠٤م.

٧٢ - أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي) جرين برنتن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

٧٣ - أقنعة الاستبداد وأزمة التحديث في البلاد العربية، محمد الحوراني، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٧٤ - الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، د. محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط الخامسة، ٢٠٠٠م.

٧٥ - الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد - دار سينا، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م

٧٦ - امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد - الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢/ ط٢.

٧٧ - الإمعان في حقوق الإنسان، موسوعة عامة مختصرة، هيثم مناع، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط الأولى ٢٠٠٠م.

٧٨ - انتحار المثقفين العرب، د. محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٩م.

٧٩ - الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، د. سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط الثانية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٨٠ - الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، علي بن بخيت الزهراني، تقديم الشيخ محمد قطب، دار الرسالة للنشر والتوزيع، مكة، ط بدون.

٨١ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت ١٩٨٢م، ١٤٠٣هـ.

٨٢ - الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح، دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٨٣ - الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبوبكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٨٤ - إهدار الحقيقة إساءة التعليم والإعلام وأوهام الليبرالية والسوق الحرة، ناعوم تشومسكي، حرره وقدمه دونالدوماسيدو، ترجمة د. نعيمة علي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

٨٥ - أهل الدين والديمقراطية، سيد القمني، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٥م.

٨٦ - أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، عبد الله العلايلي - دار الجديد، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٨٧ - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٥م.

٨٨ - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٨٩ - باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، ناصيف نصار، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٩٠ - البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشيا إلياده، ترجمة وتقديم د. سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٩١ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٩٢ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، راجع أصوله وعلق عليه الأستاذ عبد الحليم محمد عبد الحليم، مقدمه الشيخ السيد سابق مؤلف فقه السنة، دار زمزم، الرياض، ط الثانية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٩٣ - البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم محمود الديب - دار الوفاء، المنصورة ط الرابعة، ١٩٩٧م.

٩٤ - بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثامنة، بيروت، ٢٠٠٧م.

٩٥ - تاريخ الفكر الأوروبي (١٦٠١-١٩٧٧م)، رونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط الثالثة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٩٦ - تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط الخامسة.

٩٧ - تاريخ أوربا في العصر الحديث (١٧٨٩-١٩٥٠)، تأليف هـ. أ. ل. فشر، تعريب: أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، دار المعارف، القاهرة، ط الرابعة.

٩٨ - تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دارالكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٩٩ - تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، للعلامة الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل، بيروت، ط بدون.

١٠٠ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، عالم الثقافي العربي الدار البيضاء مركز الإنماء القومي بيروت، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

١٠١ - التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشقر، دار النفائس عمان ط الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٠٢ - التأويل في مصر في الفكر المعاصر، السيد علي أبو طالب حسنين، رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر، قسم العقيدة والفلسفة (غير منشورة).

١٠٣ - تأويل مختلف الحديث، الإمام ابن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، دار الإشراق للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

١٠٤ - تجديد التفكير الديني في الإسلام، العلامة الفيلسوف محمد إقبال، مركز الناقد الثقافي دمشق، ط بدون.

١٠٥ - تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٠٦ - تجديد الخطاب الديني، أوراق مؤتمر تجديد الخطاب الديني المنعقد بجامعة دمشق خلال الفترة ١٠-١٢-شباط ٢٠٠٤م، عصام العوا وآخرون، دار ندوة العلماء، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م.

١٠٧ - تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط الخامسة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٠٨ - تجديد فهم الوحي، إبراهيم الخليفة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

١٠٩ - التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمود عبد الله بكار، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

١١٠ - التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الدمام، ط الأولى، رجب ١٤٢٤هـ.

١١١ - تحديات الإصلاح في العالم العربي (الإسلام والهوية والحداثة والعولمة)، د. رضوان زيادة، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

١١٢ - تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء، ط بدون، ١٩٩٨م.

١١٣ - التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

١١٤ - التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة، د. عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني، دار كنوز أشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

١١٥ - تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي في الإسلام، محمد بن شاكر الشريف، دارطيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

١١٦ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

١١٧ - تحولات الفكر والسياسة في مصر ومحيطها العربي، د. محمد جابر الأنصاري، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

١١٨ - التدين المنقوص، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط١ / ١٤١٤هـ.

١١٩ - تراث الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

١٢٠ - التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط الخامسة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

١٢١ - التــراث والتجــديد موقفنــا مــن التراث القديم من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط بدون.

١٢٢ - التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الأولى، ١٩٩٩م.

١٢٣ - تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، ١٩٨٤م.

١٢٤ - التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، د. يوسف القرضاوي - أندلسية للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر ط١/ ١٤٣١هـ ٢٠٠٠م.

١٢٥ - التطرف المسكوت عنه أصول الفكر العصراني، د. ناصر بن يحيى الحنيني دار الكتب المصرية، ط الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٢٦ - تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، د. محمد مهران رشوان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٨م.

١٢٧ - تطور الفكر السياسي من الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة، د. عدنان السيد حسين، دار أمواج للنشر والتوزيع بيروت، ط الأولى ٢٠٠٢م.

١٢٨ - تطور الفكر السياسي، جورج سباين، ترجمة: راشد البراوي، دار المعارف، مصر، عام ١٩٧١م.

١٢٩ - التطور روح الشريعة، محمود الشرقاوي، ط الثانية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

١٣٠ - تطور علم أصول الفقه وتجدده، د. عبد السلام بلاجي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

١٣١ - التطور عملياته ونتائجه، إدوارد أدودس، ترجمة: د. محمد رشاد الطوبي، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، سنة ١٩٦٩م.

١٣٢ - تفسير البغوي (معالم التنزيل)، للإمام محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان محمد الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط بدون، ١٤٠٩هـ.

١٣٣ - تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٣٤ - تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الثانية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

١٣٥ - تفسير القرآن، للإمام العلامة شيخ الإسلام حجة أهل السنة والجماعة أبي المظفر السمعاني، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم وأبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

١٣٦ - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د. محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٣٧ - التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، د. كمال عبد اللطيف، رؤية للنشر والتوزيع، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

١٣٨ - التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، د. نصر حامد أبو زيد - دار سيناء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٣٩ - تكوين العقل الحديث، جون رانال، ترجمة جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، بيروت، ط الثانية ١٩٦٦م.

١٤٠ - تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط التاسعة، ٢٠٠٦م.

١٤١ - تمكين المرأة الخليجية جدل الداخل والخارج، فاطمة حافظ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

١٤٢ - التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي، دراسة وتحقيق د. مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.

١٤٣ - تهافت القراءة المعاصرة، د. منير الشواف، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط الثانية، ٢٠٠٤م.

١٤٤ - التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد، منى محمد بهي الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٤٥ - تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، د. علي محافظة. بحث ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية.

١٤٦ - تيارات الفكر العربي المعاصر، د. مصطفى عبدالغني، المجلس الأعلى للثقافة، ط بدون، ٢٠٠١م.

١٤٧ - الثابت والمتحول بحث في الابداع والإتباع عند العرب، أدونيس، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٢م.

١٤٨ - الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٤٩ - الثقافة العربية في عصر العولمة، تركي الحمد، دار الساقي، بيروت، ط الثالثة ٢٠٠٣م.

١٥٠ - جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير الجزري، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني ومطبعة الملاحة، ١٣٨٩م.

١٥١ - الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط بدون.

١٥٢ - جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، للإمام يوسف بن عبد البر القرطبي، قدم له الأستاذ عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، ط الثانية، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

١٥٣ - الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

١٥٤ - جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، دار الشروق، ط ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

١٥٥ - جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، أطروحة دكتوراه بإشراف وتقديم عبد المجيد الشرفي دار المدار الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

١٥٦ - جدلية الخطاب والواقع، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي.

١٥٧ - الجزائر حتف الاستعمار، ليون فيكس، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

١٥٨ - الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف، بيروت، ١٩٦٦م.

١٥٩ - جماع العلم، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تعليق وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، ط بدون.

١٦٠ - جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

١٦١ - حال تجديد الخطاب الديني في مصر، إبراهيم البيومي غانم وآخرون، تحرير: نادية مصطفى وإبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

١٦٢ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، قوام السنة الأصبهاني، تحقيق ودراسة: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٦٣ - الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التريكي، دار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، ط الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

١٦٤ - الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية)، د. الجيلاني مفتاح، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

١٦٥ - حدود الحرية، ايزايا برلين، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، ط الأولى١٩٩٢م.

١٦٦ - الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م،

١٦٧ - الحركة النسوية في اليمن تاريخها وواقعها، أنور قاسم الخضري، كتاب البيان، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٦٨ - الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، د. خالد قطب وآخرون، تحرير الهيثم زعفان، كتاب البيان، ط الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

١٦٩ - حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثالثة، ١٩٦١م.

١٧٠ - الحرية بين الحد والمطلق، سري نسيبة، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٥م.

١٧١ - الحرية في الفكر العربي المعاصر، د. كريمة محمد بشيوة، الدار الأكاديمية للطباعة والتأليف، ط الأولى، طرابلس، ٢٠٠٩م.

١٧٢ - الحرية، المطبوع مع أسس الليبرالية السياسية، جون ستيوارت مل.

١٧٣ - حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، حسن حنفي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

١٧٤ - حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، أ.د. محمود حمدي زقزوق وآخرون، التحرير والمراجعة أ.د. علي جمعة محمد، القاهرة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

١٧٥ - حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، د. صهيب مصطفى طه، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

١٧٦ - الحقيقة الغائبة، فرج فودة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة-باريس، ط الثالثة ١٩٨٨م.

١٧٧ - حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

١٧٨ - الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، د. عبد الجليل زهير ضمرة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

١٧٩ - حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م.

١٨٠ - الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة/ دار الصفوة، ط السادسة، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

١٨١ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط بدون.

١٨٢ - حوار المشرق والمغرب، د. حسن حنفي ود. محمد عابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

١٨٣ - حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة، ٢٠٠٦م.

١٨٤ - حول التفسير الإسلامي للتاريخ، محمد قطب، دار الشروق القاهرة، ط الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

١٨٥ - خرافة الميتافيزيقيا، زكي نجيب محمود- مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣م.

١٨٦ - خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط السادسة عشرة، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

١٨٧ - الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، فادي إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

١٨٨ - الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط الثانية ١٩٨٥م.

١٨٩ - خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، د. سهيل الحبيب، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

١٩٠ - الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٩١ - الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط السادسة، ٢٠٠٦م.

١٩٢ - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط الثانية، ١٩٩٣م.

١٩٣ - دائرة التأويل ورهانات القراءة، صابر الحباشة، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ.

١٩٤ - الدر المنثور في التفسير المأثور، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٩٥ - درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٩٦ - دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط بدون.

١٩٧ - دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

١٩٨ - دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، د. نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٠م.

١٩٩ - دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي، مطابع جامعة الرياض، الرياض، ط بدون.

٢٠٠ - دراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٢٠١ - دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية، مرسي الأسيوطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط بدون.

٢٠٢ - الدساتير العربية والمستويات الدولية، د. عبدالفتاح مراد، بدون معلومات.

٢٠٣ - دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع الهجري والرد عليها، د. عبد المحسن بن زبن المطيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٢٠٤ - دفاتر فلسفية، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي (سلسلة إصدارات) دار توفال للنشر، المغرب، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٠٥ - الدلالة العقلية في القرآن ودلالتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية، د. عبد الكريم عبيدات، دار النفائس، الأردن، ط الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٢٠٦ - دليل الفكر الاقتصادي (دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي)، د. حازم الببلاوي، ط الأولى، دار الشروق، القاهرة، عام ١٤١٥هـ.

٢٠٧ - دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، دار العين للنشر، القاهرة، ط الحادية عشرة، ٢٠٠٧م.

٢٠٨ - دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي و د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الخامسة، ٢٠٠٧م.

٢٠٩ - دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط الرابعة، ٢٠٠٧م.

٢١٠ - الدولة والمجتمع، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق، ط بدون.

٢١١ - ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، د. محمد الحداد، دار المدار الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٢١٢ - الديمقراطية أولاً.. الديمقراطية دائماً، عبد الرحمن منيف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والمركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، ط الخامسة، ٢٠٠٧م.

٢١٣ - الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عيد، د. محمد عبد الجبار، دارالفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م. ضمن سلسلة حوارات القرن العشرين.

٢١٤ - الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، إيليا حريق، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٢١٥ - الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان د. محمد عبد الله دراز، دار القلم ط. الثانية ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٢١٦ - الدين في الديمقراطية، مارسيل غوشيه، ترجمة د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٢١٧ - الدين والوحي والإسلام، د. مصطفى عبد الرازق، تصحيح وتعليقه حسن السماحي سويدان، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٢١٨ - الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، بتحقيق أبو اليزيد العجمي، طبع دار الصحوة، القاهرة.

٢١٩ - رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، محمد قطب، دار الوطن للنشر، ط الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٢٢٠ - رؤية في تحديث الفكر المصري، أحمد فتحي زغلول وقضية التغريب، د. أحمد زكريا الشلق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٧م.

٢٢١ - رب الزمان، سيد محمود القمني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ الثانية، ١٩٩٨م.

٢٢٢ - الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تولى إعادة طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة (لاهور)، باكستان، ط الثانية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٩م.

٢٢٣ - الرسالة الثانية من الإسلام، محمد محمود طه - أم درمان، السودان ط الرابعة / ١٩٧١م الطبعة الأولى صدرت منه سنة ١٩٦٧م.

٢٢٤ - رسالة الطوفي الملحقة بكتاب: المصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد.

٢٢٥ - رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط الرابعة ١٩٩٧م.

٢٢٦ - الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، بخط الربيع بن سليمان، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط بدون.

٢٢٧ - الرسل والرسالات، د. عمر الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع الكويت، ط الرابعة، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

٢٢٨ - روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

٢٢٩ - الروح، ابن القيم، دار الندوة الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٣٠ - روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٢٣١ - سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٢٣٢ - سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١ / ١٩٩٣م.

٢٣٣ - السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد يس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

٢٣٤ - السلفية وقضايا العصر، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار أشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٢٣٥ - السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٣٦ - سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، حققه ورقمه ووضع فهارسه مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط بدون.

٢٣٧ - السياسة بين الحلال والحرام، تركي الحمد، دار الساقي، بيروت، ط الرابعة، ٢٠٠٦م.

٢٣٨ - شبهات وردود حول العقيدة وأصل الإنسان، د. عبد الله ناصح علوان، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، دار السلام.

٢٣٩ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الثانية، ١٤١١هـ.

٢٤٠ - شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، عابدين، ط الثانية، ١٩٨٨م، ١٤٠٨هـ.

٢٤١ - شرح العقيدة الطحاوية، الإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له الدكتور عبد الله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الخامسة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٢٤٢ - شرح الكوكب المنير، للزركشي، بتحقيق د. محمد الزحيلي ونزيه حماد دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ.

٢٤٣ - شرح الورقات في أصول الفقه، عبد الله بن صالح الفوزان، تقديم أحمد بن عبد الله بن حميد، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٤٤ - الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، عمان، مكتبة الفلاح، الكويت، ط الثالثة، ١٤١٣هـ، ١٩٩١م.

٢٤٥ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، خرج نصوصه وعلق عليه مصطفى أبو النصر الشلبي، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، ط الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢٤٦ - شمس العرب تسطع على الغرب، المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، دار صادر ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثامنة.

٢٤٧ - الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، د. مفرح بن سليمان القوسي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٢٤٨ - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة، ١٩٩٠م.

٢٤٩ - صحيح مسلم بشرح النووي موافق للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث، مؤسسة قرطبة طباعة ونشر وتوزيع، ط الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢٥٠ - الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر د. محمد كامل ضاهر، دار البيروني للطباعة والنشر بيروت، ط. الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٢٥١ - الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، أبو الحسن، دار القلم، الكويت، ط الخامسة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٥٢ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه وقدم له: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الثانية، ١٤١٢هـ.

٢٥٣ - صوت الناس، محنة ثقافة مزورة، الصادق النيهوم - رياض الريس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٥٤ - الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، ط الأولى، ١٩٩٢م.

٢٥٥ - صيد الخاطر، ابن الجوزي، حققه وضبطه وعلق عليه: آدم أبوسنينة، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن، ط بدون.

٢٥٦ - ضد التعصب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٢٥٧ - الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة، عياض بن عاشور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. الأولى ١٩٩٨م.

٢٥٨ - ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، د. خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط الأولى، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

٢٥٩ - ظاهرة اليسار الإسلامي دراسة تحليلية نقدية لأطروحات الاستنارة والتقدمية، محسن الميلي، تقديم جمال السلطان، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ،١٩٩٣م.

٢٦٠ - العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، د. فؤاد بن عبد الكريم العبد الكريم، مجلة البيان ١٤٢٦هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٢٦١ - العرب والتنوير، شاكر اليساوي، المنارة، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٢٦٢ - العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، د. عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٦٣ - العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الخامسة، ٢٠٠٦م.

٢٦٤ - العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، ط الثانية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٢٦٥ - العصرانيون ومفهوم تجديد الدين (عرض ونقد)، أ.د. عبد العزيز مختار الأمين، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٢٦٦ - العقل العربي المسكوت عنه واللا مفكر فيه في مقاربات العقل العربي، محمد الصوياني، العبيكان، الرياض، ط بدون، ١٤٢٩هـ.

٢٦٧ - العقل المستقيل في الإسلام نقد نقد العقل العربي، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٦٨ - العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، محمد المزوغي، منشورات الجمل، كلونيا (ألمانيا)، بغداد، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٦٩ - العقلانية وانتقاداتها (دفاتر فلسفية، نصوص مختارة)، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دارتوبقال للنشر، المغرب، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٧٠ - علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الصفحات الذهبية، الرياض، ط السابعة عشرة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.

٢٧١ - علم الغيب في الشريعة الإسلامية، د. أحمد بن عبد الله الغنيمان، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٧٢ - العلمانية بين الإسلام والعقل والتاسلم، د. رفعت السعيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. ط الأولى٢٠٠١م.

٢٧٣ - العلمانية تحت المجهر، د عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٧٤ - العلمانية في مصر وأشهر معاركها، د. إلهام محمد شاهين، المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٢٧٥ - العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٨م.

٢٧٦ - العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي، ط الأولى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٢٧٧ - العلمانية والحداثة، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٢٧٨ - العلمانية والعصرانية، د. طيبة ماهرو زادة، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٧٩ - العلمانية والممانعة الإسلامية محاورات في النهضة والحداثة، علي العميم، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٢م.

٢٨٠ - العلمانيون والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.

٢٨١ - العلمنة والدين، محمد أركون - دار الساقي ط الثانية، ١٩٩٣م، بيروت.

٢٨٢ - عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، محمد المزوغي، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٨٣ - عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، د. حازم الببلاوي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٢٨٤ - العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو - المركز الثقافي العربي، بيروت.

٢٨٥ - عون المعبود شرح سنن أبو داود، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مع شرح الحافظ شمس الدين ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٢٨٦ - عيال الله، د. محمد الطالبي - دار سراس للنشر، تونس ط الثانية، ١٩٩٢م

٢٨٧ - الغارة على العالم الإسلامي، أ.ك شاتليه، تلخيص وتعريب: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، الدار السعودية، جدة، ط الثانية، ١٣٨٧هـ.

٢٨٨ - غزو من الداخل، جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ط الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٢٨٩ - فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٢٩٠ - فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة.

٢٩١ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، تعليق سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٣م.

٢٩٢ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، الإمام محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق وتعليق علي حسين علي، دار الإمام الطبري، ط الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٩٣ - الفرق المنهجي بين أهل السنة وأهل الأهواء، د. عبد الله عبد العزيز العنقري، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٩٤ - الفصل في الملل والنحل، ابن حزم تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة - دار الجيل، بيروت

٢٩٥ - الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص. تحقيق عجمي النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط الثانية، ١٩٩٤م.

٢٩٦ - الفقيه والمتفقه، للحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، حققه عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٢٩٧ - الفكر الاجتماعي في مصر، د. بسام عبد السلام البطوش، تقديم. أ. د. علي محافظة، عالم الكتب الحديثة. الأردن، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٩٨ - الفكر الاجتماعي، سامية محمد جابر، دار العلوم العربية، ط الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، بيروت، لبنان.

٢٩٩ - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، مكتبة وهبة، الجمهورية، عابدين، ط الحادية عشرة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣٠٠ - الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦هـ.

٣٠١ - الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط بدون.

٣٠٢ - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط الرابعة، ٢٠٠٧م.

٣٠٣ - الفكر الإسلامي والتطور، د. محمد فتحي عثمان - الدار الكويتية، ط الثانية، ١٩٦٩م.

٣٠٤ - الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، د. محمد البهي، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٠٢هـ.

٣٠٥ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط الثالثة، ٢٠٠٧م.

٣٠٦ - الفكر الحر، أندريه ناتاف / ترجمة رندة بعث، تدقيق د جمال شحيد، دار المدى دمشق/ المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٠٧ - الفكر العربي عبر العصور بين الأصالة والإبداع، تحرير: عبادة كحلية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٠٨ - الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، البرت حوراني، ترجمة إلى العربية كريم عزقول، راجعه السفير أديب القنطار، النوفل، بيروت، ط بدون، ٢٠٠١م.

٣٠٩ - الفكر العربي وصراع الأضداد، د. محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٩م.

٣١٠ - الفكر العربي، أركون، ترجمة عادل العوا - سلسلة زدني علماً، مكتبة عويدات، لبنان، ط الرابعة، ١٩٨٦م

٣١١ - الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، أ.د. فاروق أبوزيد، عالم الكتب نشر وتوزيع وطباعة، ط بدون.

٣١٢ - الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، د. محمود عبد الحكيم عثمان، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، ط الخامسة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٣١٣ - الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، د يحيى هاشم فرغل، دار الآفاق العربية القاهرة، ط الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣١٤ - الفكر المعاصرفي ضوء العقيدة الإسلامية (موسوعة العقيدة والأديان)، د. يحيى هاشم حسن فرغل، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٣١٥ - الفكرالعربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٣١٦ - الفكر والسياسة لدى الجمعيات والمنتديات والأحزاب العربية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، زهير عبد الجبار الدوري، الأوائل للنشر والتوزيع، ط الأولى، ٢٠٠٥، دمشق.

٣١٧ - فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والأيديولوجيات الحديثة التاريخ كدورات أيديولوجية، نديم البيطار، بيسان، بيروت، ط بدون، ٢٠٠٠م.

٣١٨ - فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الخامسة، ٢٠٠٣م

٣١٩ - فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، أ. د. محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٩م.

٣٢٠ - الفلسفة الحديثة عرض ونقد، د. أحمد السيد علي رمضان، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط بدون.

٣٢١ - الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

٣٢٢ - فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٣٢٣ - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٥م.

٣٢٤ - الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية)، إبراهيم بدران وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٧م.

٣٢٥ - فهم الدين والواقع، يحيى محمد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٣٢٦ - في الحرية والمساواة، د. حازم الببلاوي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣٢٧ - في الخلاص النهائي، فهمي جدعان، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٢٨ - في الشعر الجاهلي، طه حسين - دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط٣/ ٢٠٠٠م.

٣٢٩ - في الطريق إلى ثقافتنا، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٣٣٠ - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، عام ١٩٧٣م.

٣٣١ - في ظلال القرآن، سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، ط الثانية عشرة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٣٣٢ - قاسم أمين الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٣٣٣ - القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ.

٣٣٤ - قبل السقوط، فرج فودة - منشورات عيون ط الثالثة، ١٩٨٥م القاهرة.

٣٣٥ - القراءة الجديدة للنص الديني عرض ونقد، أ. د. عبد المجيد النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٣٣٦ - القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، دار النفائس.

٣٣٧ - قراءة في خطاب النهضة إشكالات وتساؤلات، د. محمد الفقيه، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٣٣٨ - القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط الأولى، ٢٠٠١م.

٣٣٩ - القرآن والتشريع، الصادق بلعيد، مركز النشر الجامعي، تونس، ١٩٩٩م.

٣٤٠ - القرآن وكفى مصدر التشريع الإسلامي، أحمد صبحي منصور، الانتشار العربي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٤١ - قصة الحضارة، لـ ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة القاهرة، عام ١٩٥٧م.

٢٤٢ - قصة الفلسفة، ول ديورانت - ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت ط٢.

٣٤٣ - قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، مكتبة مصر، القاهرة، ط الثانية، ١٩٥٨م.

٣٤٤ - قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بومدين بوزيد وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

٣٤٥ - قضايا المرأة العربية الشريعة. السلطة. الجسد، إميلي نصر الله وآخرون، بدايات، سورية ٢٠٠٨م.

٣٤٦ - قضايا في الفكر المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٣م.

٣٤٧ - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون - ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط الأولى، ١٩٩٨م.

٣٤٨ - قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، د حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٣م.

٣٤٩ - قضايا وحوارات في الفكر العربي، سربست نبي، دار البلد للنشر والتوزيع، دمشق، ط بدون، ٢٠٠٤م.

٣٥٠ - قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، إصدار مؤسسة عيبال، قبرص.

٣٥١ - قضية التنوير في العالم الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٣٥٢ - قضية المعنى في القرآن الكريم دراسة في التأويل، د. منصور مذكور شلش الحلفي، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ط الأولى، حزيران ٢٠٠٨م.

٣٥٣ - القطيعة بين المثقف والفقيه، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي، ط بدون.

٣٥٤ - قوادح الاستدلال بالإجماع. د. سعد بن ناصر الشثري، كنوز أشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط بدون.

٣٥٥ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام عز الدين عبد العزيز عبد السلام السلمي، دار المعرفة، بيروت، ط بدون.

٣٥٦ - القيم الإسلامية والقيم الغربية (دراسات عالمية)، علي الأمين المزروعي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، ط بدون.

٣٥٧ - الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط بدون.

٣٥٨ - كشف الأسرار عن أصول البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤م.

٣٥٩ - كلام الله الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، د. محمد كريم الكواز، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٦٠ - كلمات في الوعي، د. مسفر القحطاني، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٦١ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٣٦٢ - كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط الثالثة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٣٦٣ - كيف نفهم الإسلام؟ محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثانية ٢٠٠٤م.

٣٦٤ - لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، محمد قطب، دار الوطن للنشر، الرياض، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦٥ - اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، عادل ضاهر، بدايات، سورية، ط بدون، ٢٠٠٨م.

٣٦٦ - لبنات (معالم الحداثة)، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ط بدون.

٣٦٧ - لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٣٦٨ - لعبة المعنى، علي حرب، ط الأولى، ١٩٩١م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

٣٦٩ - اللمع في أصول الفقه، الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، حققه وقدم له وعلق عليه: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٣٧٠ - لوامع الأنوار البهية، محمد بن أحمد السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.

٣٧١ - الليبرالية إشكالية مفهوم، د. ياسر قنصوة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٧٢ - الليبرالية الجديدة، أعمال الندوة المصرية الفرنسية السادسة ١٩٩٥م، تحرير الأستاذ د. نازلي معوض أحمد، مركز البحوث والدراسات السياسية، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٧٣ - الليبرالية المتوحشة، د. رمزي زكي، ط الأولى، دار المستقبل العربي، القاهرة، عام ١٩٩٣م.

٣٧٤ - الليبرالية المستبدة (دراسة في الآثار الاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف في الدول النامية)، د. رمزي زكي، سينا للنشر، ط بدون.

٣٧٥ - الليبرالية المصرية (المثقفون، حزب الوفد)، د. رفعت السعيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٧٦ - الليبرالية المعاصرة، موريس فلامان، ترجمة: تمام الساحلي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٣٧٧ - الليبرالية في السعودية والخليج (دراسة وصفية نقدية)، وليد بن صالح الرميزان، روافد للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٣٧٨ - الليبرالية في الفكر العربي، حسين معلوم، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط الأولى، ١٩٩٢م.

٣٧٩ - الليبرالية والديمقراطية، نوربيرتوبوبيو، ترجمة فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٤م.

٣٨٠ - الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام (دراسات عالمية)، عمرو جمال الدين ثابت، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٨١ - الليبراليون الجدد جدل فكري، شاكر النابلسي، منشورات الجمل كولونيا، الطبعة الأولى.

٣٨٢ - ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتهـا، إعـداد وترجـمة محمـد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٨٣ - ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، د. الـزواوي بغوره، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط الأولى ٢٠٠٩م.

٣٨٤ - ما بعد الليبرالية دراسات في الفكر السياسي، جون جراي، ترجمة: أحمد محمود، مراجعة وتقديم: حسن نافعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهـرة، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٨٥ - مأزق الفرد في الشرق الأوسط، حازم صاغية، دارالساقي، بيـروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٨٦ - المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، د. نضال عبد القادر الصالح، دار للطباعة والنشر، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٨٧ - مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

٣٨٨ - المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، د. عبد الرحمن الزنيدي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٣٨٩ - المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، هشام شرابي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠م.

٣٩٠ - المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، د. الحبيب الجنحاني و د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. سلسلة حوارات القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٩١ - المجتمع المدني، عزمي بشارة، دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٩٢ - مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، السنة الأولى ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، العدد الأول، ط الرابعة.

٣٩٣ - مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٣٩٤ - مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط بدون، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٣٩٥ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق الغرناطي بن عطية، تحقيق أحمد صادق الملاح.

٣٩٦ - المحصول، من علم الأصول، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٩٧ - المحكمات في الشريعة الإسلامية وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع، د. عابد بن محمد السفياني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٣٩٨ - مخاضات الحداثة التنويرية (القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة)، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٩٩ - مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٤٠٠ - مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٧م.

٤٠١ - المدرسة العصرانية في نزعتها المادية تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب، محمد بن حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤٠٢ - المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول، ترجمة د. راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٦٢م.

٤٠٣ - مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٩١م، ١٤١١هـ.

٤٠٤ - المذاهب والتيارات المعاصرة، د. محمود بن إبراهيم الخطيب، مكتبة الرشد، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤٠٥ - مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط الثانية ٢٠٠٦م.

٤٠٦ - المرأة بين تكريم الإسلام وإهانة الجاهلية، محمد بن أحمد إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٤٠٧ - المرأة في منظومة الأمم المتحدة (رؤية إسلامية)، د. نهى القاطرجي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

٤٠٨ - المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ود. هبة رؤوف عزت، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٠٩ - مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، وبهامشه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط بدون.

٤١٠ - مراجعات في الفكر الإسلامي، د. عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٤١١ - مراقي السعود إلى مراقي السعود، محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني، تحقيق ودراسة محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٤١٢ - المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة - عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٨م.

٤١٣ - المرايا المقعرة، عبد العزيز حمودة - عالم المعرفة، الكويت ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٤١٤ - المسألة الثقافية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربي، ط الأولى، ١٩٩٤م.

٤١٥ - المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحـرر، د. فاطمة الزهراء أزرويل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٤١٦ - المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري مع تضمينات الإمام الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم من العلماء الأجلاء، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٤١٧ - المستصفى من علم الأصول، أبو حامد بن محمد الغزالي، تحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة.

٤١٨ - المستصفى من علم الأصـول، الغزالي - دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط٣/ ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٤١٩ - مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

٤٢٠ - مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، د. أحمد شكر الصبيحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠م.

٤٢١ - المسلمون والعولمة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٤٢٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٤٢٣ - مشاهد من المقاصد، الشيخ العلامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض، ط الأولى، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

٤٢٤ - مشروع الحركة النسوية اليسارية بالمغرب منطلقاته، أهدافه، ووسائله، د. عبد الرحمن محمود العمراني، كتاب البيان، ط الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

٤٢٥ - المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كرسون، ترجمة عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٤٢٦ - مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، د. أمل مبروك، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ٢٠٠٤م.

٤٢٧ - مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، حمدي عبد الله، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٢٨ - المصطلحات السياسية، أ. د. توفيق يوسف الواعي، شروق للنشر والتوزيع، المنصورة، ط الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٤٢٩ - مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، د. محمد الفران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٤٣٠ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (في التوحيد)، الشيخ حافظ بن أحمد حكمي، ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٤٣١ - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١م.

٤٣٢ - معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، دار سيناء، القاهرة، ط١ ١٩٨٩م.

٤٣٣ - معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط الأولى ١٩٩١م.

٤٣٤ - معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، د. منذر معاليقي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٣٥ - معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين، د. محمد بن عبد الوهاب العقيل، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٤٣٦ - المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري، اعتنى به محمد حميد الله وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٤٣٧ - معجم الفلاسفة (الفلاسفة ـ المناطقة ـ المتكلمون ـ اللاهتيون ـ المتصوفون)، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

٤٣٨ - المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

٤٣٩ - المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط الرابعة، القاهرة، ١٩٩٨م.

٤٤٠ - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٤٤١ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث طبع ونشر وتوزيع، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٤٤٢ - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية، ط الثالثة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٤٤٣ - معجم مقاييس اللغة، لابن فارس تحقيق عبد السلام هارون - دار الفكر ١٩٧٩م.

٤٤٤ - المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٤٥ - معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، د. عبد العزيز مصطفى كامل، كتاب البيان.

٤٤٦ - معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثالثة، ٢٠٠٦م.

٤٤٧ - مغالطات، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٤٤٨ - مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، د. محمد عزيز الحبابي، دار المعارف، ط بدون.

٤٤٩ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، ابن القيم الجوزية، قدم له وضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، راجعه فضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، الخبر، ط الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٤٥٠ - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط بدون.

٤٥١ - مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، د. ياسر قنصوة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط بدون.

٤٥٢ - مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط السادسة، ٢٠٠٢م.

٤٥٣ - مفهوم القانون العام على ضوء الأيديولوجية التحررية (الليبرالية) بالمقارنة مع القانون الخاص، د. محمد فتوح محمد عثمان، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، العدد الخامس عشر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٥٤ - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط السادسة، ٢٠٠٥م.

٤٥٥ - مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، لطيفة المعيوف، رسالة ماجستير (غير منشورة) جامعة الملك سعود.

٤٥٦ - مقاصد الشريعة (التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد)، نور الدين بوثوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٥٧ - مقاصد الشريعة الإسلامية في فكر الإمام سيد قطب، تأليف نصير زرواق، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٤٥٨ – مقاصد الشريعة الإسلامية، العلامة محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط الثانية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

٤٥٩ – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، د. عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٨م.

٤٦٠ – مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث، د. إسماعيل الحسني، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث والرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المغرب، ط الأولى، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

٤٦١ – مقاصد الشريعة، محمد مهدي شمس الدين وآخرون، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر، دمشق، ط الثانية، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٤٦٢ – مقالات في الفردانية، منظور أنثروبولوجي للأيدلوجية الحديثة، لويس دومون، ترجمة د. بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ط الأولى ٢٠٠٦م.

٤٦٣ – المقدس والحرية، د. رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٤٦٤ – مقدمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م.

٤٦٥ – المقدمة، لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٤٦٦ – مكانة العلم في الثقافة العربية، د. سالم يفوت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٦٧ - المكون اليهودي في الثقافة المعاصرة، د. سعد عبد الرحمن البازعي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٦٨ - ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة - مكتبة الأسرة، طبعة خاصة تصدرها دار قباء ضمن مشروع مكتبة الأسرة ١٩٩٩م.

٤٦٩ - الملل والنحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٤٧٠ - الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

٤٧١ - من آثار مصطفى عبد الرازق، علي عبد الرازق، جمع وتقديم دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م.

٤٧٢ - من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، د. عبد المنعم فؤاد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٤٧٣ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - دار الساقي- بيروت - لندن ط الأولى، ١٩٩٣م.

٤٧٤ - من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع (نحو مساهمة في تأصيل فقه الواقع)، د. محمد بنعمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

٤٧٥ - من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، زكي الميلاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٧٦ - من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط بدون.

٤٧٧ - من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، د. حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٤٧٨ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي - دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٥م.

٤٧٩ - من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر في أمور الدين - في التاريخ - في الاقتصاد - في الأدب، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٤٨٠ - من قضايا الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب واستلاب الهوية، د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط بدون.

٤٨١ - من هنا يبدأ التغيير، تركي الحمد، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٨٢ - مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير أحمد السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٤٨٣ - منشأ الفكر الحديث، بريتتون، ترجمة عبد الرحمن مراد، الفن الحديث العالمي للطباعة والنشر، ط بدون، دمشق.

٤٨٤ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٤٨٥ - منهج السلف بين العقل والتقليد (تصحيح مفاهيم درء شبهات رد مفتريات)، أ.د. محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٩م.

٤٨٦ - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٤٨٧ - الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي، تعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٤٨٨ - موافقات في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية / ١٩٩٠م.

٤٨٩ - الموافقات، العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تقديم فضيلة الشيخ العلامة بكربن عبد الله أبو زيد، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٤٩٠ - مواقف من أجل التنوير، محمد الحداد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٤٩١ - المورد قاموس إنكليزي عربي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الأولى، ١٩٦٧م.

٤٩٢ - الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٤٩٣ - موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٤م.

٤٩٤ - موسوعة المورد العربية، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الأولى، ١٩٨١م.

٤٩٥ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني، الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط الثالثة، ١٤١٨هـ.

٤٩٦ - الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (عربي - إنجليزي)، د. كميل الحاج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٩٧ - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، -الموسوعة الموجزة في جزأين- د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط الرابعة، ٢٠٠٨م.

٤٩٨ - موسوعة لالاند الفلسفية، أندرية لا لاند، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط٢، ٢٠٠١م.

٤٩٩ - موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، د. جيرارجهامي ود. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٥٠٠ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٥٠١ - موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن بن محمد الأسمري، رسالة ماجستير (غير منشورة) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٨هـ.

٥٠٢ - موقف أهل السنة والجماعة من المصطلحات الحادثة ودلالاتها، د. عابد بن محمد السفياني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٥٠٣ - النبوات، ابن تيمية، تحقيق د. عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٥٠٤ - نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط السادسة، ١٩٩٣م.

٥٠٥ - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٠٦ - نحو تجديد الخطاب الديني: تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف، سعيد الكرواني، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المملكة المغربية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٥٠٧ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٥م.

٥٠٨ - ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته. تحرير أ. د. سعيد توفيق جامعة الإمارات العربية المتحدة، أبريل ٢٠٠٤م.

٥٠٩ - ندوة الديموقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢١-٢٢ يونيه ٢٠٠٥، تحرير د. كمال المنوفي، ود. يوسف محمد الصواني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٥١٠ - النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف محمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

٥١١ - نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٥١٢ - نشأة التحررية الأوربية، تأليف هارولد لاسكي، ترجمة عبد الرحمن صدقي، الجمهورية العربية المتحدة، مكتبة مصر، ٢٠٠٣م.

٥١٣ - النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥١٤ - النص الديني والتراث الإسلامي (قراءة نقدية)، د. أحميدة النيفر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٥١٥ - النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط الأولى، ١٩٩٥م.

٥١٦ - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني - دار الينابيع، دمشق، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٥١٧ - النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، د. محمد الجوهري حمد الجوهري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط بدون، ١٩٩٣م.

٥١٨ - النظام السياسي المصري والتجربة الليبرالية، أسامة أحمد العادلي، تقديم الأستاذ د. محمد طه بدوي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ط بدون، ١٩٩٦م.

٥١٩ - نظرات شرعية في فكر منحرف (المجموعة الأولى)، سليمان بن صالح الخراشي، مكتبة التوحيد، ط بدون.

٥٢٠ - نظرات شرعية في فكر منحرف (المجموعة الثانية)، سليمان بن صالح الخراشي، ط بدون.

٥٢١ - النظرية الخلقية عند ابن تيمية، د. محمد عبد الله عفيفي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٥٢٢ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط الأولى، ١٩٩٧ م، ١٤١٨هـ.

٥٢٣ - نظرية نهاية التاريخ وموقعها في إطار توجهات السياسة الأمريكية في ظل النظام العالمي الجديد، محمد سيف حيدر النقيد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

٥٢٤ - النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، د. هشام شرابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٥٢٥ - نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الثالثة، ٢٠٠٠م.

٥٢٦ - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد - مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٩٥م.

٥٢٧ - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، دار سيناء، القاهرة، ط الثانية، ١٩٩٤م.

٥٢٨ - نقد السياسة الدولة والدين، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الثالثة، ٢٠٠٤م.

٥٢٩ - نقد الصحوة الإسلامية، عادل ضاهر، بدايات، سورية، ط بدون، ٢٠٠٨م.

٥٣٠ - نقد الفكر الديني مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، د. صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط التاسعة، ٢٠٠٣م.

٥٣١ - نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

٥٣٢ - نقض الجذور الفكرية الديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد علي مفتي، مطابع أضواء المنتدى، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٥٣٣ - نقض كتاب نصر أبو زيد ود حض شبهاته، د. رفعت فوزي عبد المطلب مكتبة الخانجي القاهرة، ط الأولى ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٥٣٤ - نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرانسيس فوكوياما، الإشراف والمراجعة والتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط بدون، ١٩٩٣م.

٥٣٥ - النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د. غالي شكري، الدار العربية للكتاب، ط الثانية، ١٩٨٣م.

٥٣٦ - هموم الفكر والوطن التراث والعصر والحداثة، د. حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط الثانية/ ١٩٩٨م.

٥٣٧ - الواضح في أصول الفقه للمبتدئين مع أسئلة للمناقشة وتمرينات، د. محمد سليمان عبد الله الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط الرابعة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٥٣٨ - الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٣٩ - الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، د. محمود شريف بسيوني، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٥٤٠ - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري ط الثالثة ٢٠٠٤م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت -لبنان.

٥٤١ - الوحي والإنسان قراءة معرفية، الأستاذ د. محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط بدون، ٢٠٠٢م.

٥٤٢ - الوحي والقرآن والنبوة، سلسلة: في السيرة النبوية، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

٥٤٣ - الوعي المقاصدي (قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة)، د. مسفر بن علي القحطاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٥٤٤ - اليوم والغد، سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.

ثانياً: الصحف والمجلات والدوريات:

١ - جريدة الأهرام المصرية .

٢ - جريدة الحياة اللندنية .

٣ - جريدة الرياض السعودية .

٤ - جريدة السياسة الكويتية .

٥ - جريدة الشرق الأوسط اللندنية .

٦ - جريدة القدس العربي اللندنية .

٧ - جريدة المحرر العربي اللندنية .

٨ - صحيفة الحوار المتمدن .

٩ - صحيفة الحياة اللندنية .

١٠ - مجلة أدب ونقد .

١١ - مجلة الاجتهاد .

١٢ - مجلة الآداب اللبنانية .

١٣ - مجلة الإسلام اليوم .

١٤ - مجلة الأهرام الاقتصادية .

١٥ - مجلة البحوث الإسلامية ، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض .

١٦ - مجلة البيان اللندنية .

١٧ - مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة .

١٨ - مجلة الحوار المتمدن.

١٩ - مجلة العربي.

٢٠ - مجلة الفكر العربي المعاصر.

٢١ - مجلة المؤرخ العربي.

٢٢ - مجلة المجتمع الكويتية.

٢٣ - مجلة المجمع الفقهي، رابطة العالم الإسلامي.

٢٤ - مجلة المستقبل العربي.

٢٥ - مجلة الوطن العربي.

٢٦ - مجلة فكر ونقد، المغرب.

٢٧ - مجلة مواقف.

٢٨ - مجلة المقتطف المصرية.

ثالثاً: مواقع الشبكة العنكبوتية:

١ - الإسلام اليوم.

http://www.islamtoday.net

٢ - إسلام أون لاين.

http://www.islamonline.net

٣ - تنوير الكويتي.

http://www.kwtanweer.com

٤ - شبكة القلم الفكرية.

http://taseel.com/

٥ - صيد الفوائد.

http://www.saaid.net/

٦ - مجلة أقلام أون لاين الالكترونية المغربية.

http://www.aqlamonline.com

٧ - الملتقى الفكري للإبداع.

http://65.109.35.106/index.php

٨ - منتدى التوحيد.

www.eltwhed.com

٩ - الموقع الشخصي للدكتور. حازم الببلاوي.

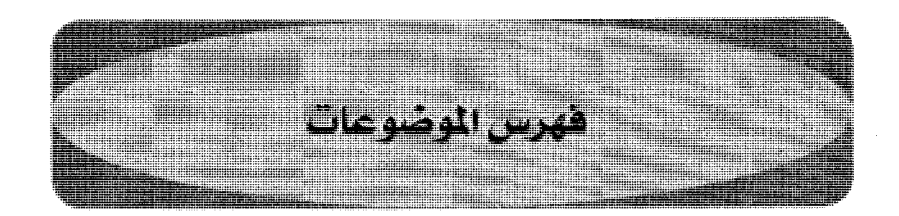
http://www.hazembeblawi.com

١٠ - موقع المسلم.

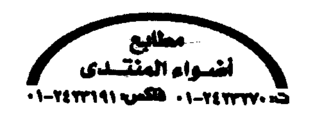
http://www.almoslim.net/

١١ - موقع قناة الجزيرة.

http://www.aljazeera.netl



العنوان	رقم الصفحة


مطابع
أضواء المنتدى

يصدر هذا الكتاب في فترة عصيبة من تاريخ أمتنا الإسلامية والعربية، ويعالج قضية جوهرية شغلت حيزاً كبيراً من جدليات نظمها وفكرها وثقافتها، وأدبيات ثورتها وصراعاتها الداخلية والخارجية.

ولم يأخذ الفكر الليبرالي حظه من الدراسات التحليلية والنقدية في حقول الدراسات الإسلامية خلال عقود طويلة مضت، كما حدث مع أفكار وتيارات أخرى، وربما يعود ذلك إلى أن الليبرالية كثيراً ما تسترت وراء ستار الديمقراطية، وتنكرت أحياناً أخرى بأقنعة: الحرية الفكرية والسلوكية، والسعادة الفردية، وقِيَم التحضر والتمدين والتحديث؛ في أوقات كانت معظم الشعوب العربية والإسلامية تئن تحت وطأة نظم شمولية قمعية،تاقت معها القلوب والشعوب إلى كل معاني الحرية.

وكان من المجالات الخطرة التي اندفع إليها بعض أرباب الخطاب الليبرالي العربي ميادين الأحكام الشرعية والأديان السماوية، خصوصاً دين الإسلام الخاتم، فخاضوا فيه بغير علم، وانتهكوا حرمته بغير دليل، وظهر منهم نقد حاد لما يعرفه المسلمون من دينهم، وتشكيك تتابعي شامل وصل إلى مسلمات الدين وقطعيات الشريعة. ويتم ذلك كله تحت ذريعة حرية الرأي والتفكير، ونسبية الحق والحقيقة، وتاريخية المعنى والتشريع، والعقلانية ونبذ التقليد، وإعمال المصالح والمقاصد، وبأن خلافهم مع الإسلاميين إنما هو في فهم النص لا في ذاته، وفي الفهم المتطرف للدين لا في حقيقته وجوهره. فأوجدوا من الإسلام نسخة مشوهة، لا تربطها بأصل الدين صلة، بل هو في حقيقته انسلاخ تام من الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم والشريعة التي تضمنتها نصوص الكتاب والسنة.واجتهادٌ من غير أهله فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد أصلاً.

ويأتي هذا الكتاب ليكشف حقيقة هذه الدعوى، هادفاً تتبع النتاج الفكري لأرباب التيار الليبرالي العربي، فيما يتعلق بموقفهم من الدين الإسلامي، وكشف الخيط الناظم لهذا الموقف من محكمات الدين ومسلماته، والنتائج الحتمية التي تدفع إليها المنهجية الليبرالية فيما يتصل بمصادر التلقي ومناهج الاستدلال، والموقف من العقل، ونظرية المصالح والمقاصد، وأثر ذلك على العقيدة والإيمان، وثمراته فيما يتعلق بأصول الفرائض، والمحرمات، والأخلاق، والحدود الشرعية، وقضايا المرأة، إضافة إلى ثبات الشريعة وشمولها وتحكيمها. بياناً للحق ونصيحة للخلق.



مكتب مجلة البيان - ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض ١١٤٩٦

www.albayan.co.uk

sales@albayan.co.uk

هاتف:٠٠٩٦٦١٤٥٤٦٨٦٨